A ecologia social sustenta a ideia básica de que os problemas ecológicos estão profundamente relacionados aos problemas sociais, particularmente no domínio dos sistemas políticos e sociais autoritários e hierarquizados. A ecologia social sugere que não é possível fazer frente a tais problemas apenas por ações individuais como o "consumismo ético", mas sim através de atividades coletivas fundamentadas em ideais democráticos e libertários radicais. A complexidade das relações entre os seres humanos e a natureza é enfatizada pela ecologia social, juntamente com a importância de se estabelecer estruturas sociais que levem em conta tais relações. Se a natureza é fonte de liberdade, participação, solidariedade e apoio mútuo, então as estruturas sociais que organizam as sociedades humanas também podem ser. eis a mensagem básica da ecologia social.

Murray Bookchin - ecologia social e outros ensaios

Murray Bookchin

ecologia social
e outros ensaios

achiamé

Murray Bookchin (1921-2006) foi, talvez, o maior nome na história do movimento libertário norte-americano na segunda metade do século 20, sucedendo a precursores como Benjamin Tucker e Emma Goldman e ao lado de outros como Sam Dolgoff e Hakim Bey. Fundador da ecologia social – baseada na noção de que os problemas ecológicos estão profundamente relacionados aos problemas sociais, particularmente no domínio dos sistemas políticos e sociais autoritários e hierarquizados – suas idéias, apresentadas em numerosos artigos e livros, tiveram um importante impacto no surgimento e desenvolvimento do movimento ecológico nos EUA e na Europa, entre as décadas de 1960-80, influenciando também os movimentos anti-globalização na década de 1990.

No Brasil, Bookchin permaneceu praticamente desconhecido, por um lado ignorado pelo movimento ecológico de conotação nitidamente reacionária e irracionalista aqui surgido e, por outro lado, deliberadamente suprimido pelos acadêmicos marxistas, adeptos da "ecologia política" dos anos de 1970-80 ou de sua versão contemporânea, o "ecossocialismo" – nenhuma das quais relacionada com as propostas libertárias e inovadoras da ecologia social.

Visando trazer ao público leitor brasileiro – e de língua portuguesa em geral – as idéias e propostas da ecologia social, contribuindo para sua divulgação e discussão, este livro reúne uma coletânea de textos de Bookchin, alguns previamente publicados, de forma dispersa, e outros ainda inéditos. Todos

ECOLOGIA SOCIAL

e outros ensaios

foram revisados e anotados, incluindo-se mais de uma centena de notas de rodapé para melhor esclarecer os termos, nomes e conceitos citados.

A partir de um diagnóstico social e político das causas dos problemas ecológicos, Murray Bookchin traça, nos textos incluídos neste livro, os contornos do que possa vir a ser um desenvolvimento integral de homem e comunidade dentro de uma sociedade descentralizada e ecologicamente equilibrada. Bookchin ressalta ainda as diferenças entre a visão ecológica radical e a mensagem libertária da ecologia social e o que chama de "primitivismo" e "tecnicismo" – ambos igualmente reacionários e, direta ou indiretamente, opressores e exploradores do homem e da natureza.

No atual momento da história humana, em que os problemas ecológicos adquirem importância crescente e torna-se cada vez mais clara sua conexão com a "lógica" distorcida, irresponsável e predatória do sistema capitalista, em sua ânsia de "crescimento ilimitado" e competição por recursos limitados, a mensagem da ecologia social é mais relevante do que nunca. Para um futuro realmente "sustentável", a humanidade não pode mais oscilar entre duas escolhas igualmente enganosas – o "cresça ou morra" do capitalismo e o "socialismo ou barbárie" do socialismo autoritário e estatista. Um mundo melhor requer idéias e práticas melhores, unindo o individual ao comunitário, o tecnológico ao natural, em um contexto de liberdade e autonomia, de sensibilidade ecológica e humana.

Mauro José Cavalcanti

Robson Achiamé, editor
Rua Clemente Falcao, 80-A - Tijuca
20510-120 - Rio de Janeiro - RJ
Telefax: (0xx21) 2208-2979
letralivre@gbl.com.br
www.achiame.com

Murray Bookchin

ECOLOGIA SOCIAL
e outros ensaios

Prefácio, Notas e Revisão da Tradução
Mauro José Cavalcanti

CENTRO DE CULTURA SOCIAL
1999
BIBLIOTECA
CCS

CORTESIA
DO EDITOR

achiamé
Rio de Janeiro
2010

Tradução

Antônio Cândido Franco
J. P. Oliveira
Sérgio Garcia e Silva
Luís Garcia e Silva
Pablo Ortelado

Capa

Gabriel Amorim

Bookchin, Murray
Ecologia social e outros ensaios / Murray Bookchin (organização e prefácio Mauro José Cavalcanti) - Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.
180 p.

ISBN 978-85-60945-71-9

1. Anarquismo. 2. Sociologia 3. Ecologia I. Bookchin, Murray, 1921-2006. II. Título.

SUMÁRIO

Prefácio:
Murray Bookchin e o "anarquismo verde"
Mauro José Cavalcanti / 7

Por quê ecologia social? / 19
Hecatombes de quarenta milhões de bisões / 20
Sem hierarquia e sem classes / 22
O que é a natureza / 26
Vínculos comunitários / 27

Por um novo municipalismo / 31
Postscriptum / 39

Municipalismo libertário / 43
Da tribo à cidade / 44
A cidade e a urbe / 45
Município e democracia direta / 47
O Estado contra a cidade / 48
As classes sociais em reformulação / 49
A comunidade e a fábrica / 51
Por um municipalismo libertário / 52

Comunalismo: a dimensão democrática do anarquismo / 55

Grupos de afinidade / 75

Autogestão e tecnologias alternativas / 79
Autonomia e educação / 83
Tecnologia e mudança social / 95

Sociedade e ecologia / 101
A relação da sociedade com a natureza / 107
A ecologia social / 115

A filosofia da ecologia social / 127

O conceito de ecologia social / 129
Crise social / 130
Ecologia social, uma nova disciplina / 132
Ecologistas e ambientalistas / 133
Integração / 134
Sobre a hierarquia / 137
O que significa a idéia de ecologia social? / 139

Ecologia e pensamento revolucionário / 143

Anarquismo e ecologia / 151

Um manifesto ecológico / 155
O poder de destruir – o poder de criar / 155
Tecnologia e população / 156
Ecologia e sociedade / 160
Objetivos / 164

Nós os ecologistas, nós os anarquistas / 169
Uma visão de mundo mais coerente / 171
Nenhum presente da parte do Estado / 172
Ecologia profunda / 174
Um momento de transição / 176

PREFÁCIO

Murray Bookchin e o "Anarquismo Verde"

*Mauro José Cavalcanti**

Murray Bookchin nasceu a 14 de janeiro de 1921 em Crotona Park, no bairro do Bronx, cidade de Nova Iorque, filho dos imigrantes russos Nathan Bookchin e Rose (Kaluskaya) Bookchin. Desde cedo, seus pais o desestimularam a aprender o idioma russo, porque "queriam evitar que eu falasse com sotaque estrangeiro"[1], como declarou em sua autobiografia (provavelmente temerosos de que fosse identificado como russo e, logo, pró-soviético – já que na época seus pais militavam na organização sindical Industrial Workers of the World – IWW –, de tendência socialista).

---

* Mauro José Cavalcanti é bacharel em Biologia (Ecologia), mestre em Ciência da Informação e doutor em Ciências Biológicas (Zoologia) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Organizador da coletânea de ensaios sobre ecologia social *Liberdade Verde*, a ser publicada pela Editora Achiamé.

1. "Autobiografia". In: *Municipalismo Libertário*. (São Paulo: Editora Imaginário, 1999).

Em 1930, aderiu aos Young Pioneers, uma organização da juventude comunista, de orientação stalinista, e, depois, à Young Communist League, mas no final da década foi expulso por causa de sua ligação com os trotskistas, com os quais simpatizava. Em meados da década de 1940, desiludido com o autoritarismo e o estatismo, rompeu totalmente com o marxismo-leninismo e aproximou-se do socialismo libertário, tornando-se anarquista em meados dos anos de 1950 e ajudando a fundar a Libertarian League em Nova Iorque. Em suas próprias palavras: "Penso que foi a Revolução Húngara de 1956 e o debate que me levaram a afirmar-me como anarquista"[2].

Trabalhou desde cedo, primeiro como jornaleiro, em seguida como estivador de ferrovia e depois como operário nas usinas siderúrgicas de New Jersey, onde engajou-se na atividade sindical. Em 1948, trabalhando como metalúrgico na indústria automobilística, militou no sindicato United Auto Workers e participou da greve da General Motors, que durou vários meses. Em 1950, estudou engenharia eletrônica no RCA Institute[3].

Nos anos de 1960, participou dos movimentos pelos direitos civis e contra a intervenção norte-americana no Vietnã, bem como das lutas de Maio de 1968 em Paris. Nessa época, também lecionou na Alternative University em Nova Iorque (uma universidade aberta, ligada ao movimento da contracultura) e na City University of New York em Staten Island. Nessa época, ficou conhecido por fazer críticas devastadoras ao marxismo usando linguagem marxista convencional, como melhor exemplificado por seu famoso ensaio de 1969, "Listen, Marxist!", no qual tentou (em vão) alertar a organização estudantil Students for a Democratic Society contra sua tomada por uma facção maoísta.

O interesse de Bookchin pela questão ambiental teve início ainda nos anos de 1950, quando publicou (sob pseudônimos) seus primeiros trabalhos sobre o assunto. Em 1962, usando o pseudônimo de Lewis Herber, publicou seu primeiro livro dedicado à questão ecológica, *Our Synthetic Environment*, tratando do problema da contaminação dos alimentos por agrotóxicos e a poluição radioativa. Este livro veio a público seis meses antes do famoso *Silent Spring*, de Rachel Carson, que também abordava o problema dos pesticidas e exerceu forte influência sobre o então nascente movimento ecológico nos Estados Unidos e posteriormente no mundo. O livro de Bookchin, contudo, recebeu pouca atenção por seu "radicalismo político".

Ainda nos anos de 1960, Bookchin publicou dois importantes ensaios (incluídos, em parte, na presente coletânea). O primeiro deles, "Ecology and Revolutionary Thought" (1964), introduziu a conexão entre anarquismo e ecologia, lançando as bases do que veio mais tarde a denominar-se ***Ecologia Social***; o segundo, "Toward a Liberatory Technology" (1965), apresentou as tecnologias apropriadas, fontes renováveis de energia e a informática como o suporte tecnológico para uma sociedade libertária – um tema que, de fato, ainda não recebeu a merecida atenção até os dias de hoje (convém notar que Bookchin escreveu sobre o assunto quase 20 anos antes do surgimento dos computadores pessoais e do movimento de ***software*** livre). Esses e outros ensaios foram reunidos em seu livro clássico, *Post-Scarcity Anarchism*, publicado pela primeira vez em 1971 e reimpresso em 1977 e 2004.

Em 1974, foi co-fundador (em colaboração com Dan Chodorkoff) e diretor do Institute for Social Ecology, no Goddard College, em Plainfield, no estado de Vermont, onde lecionou até 2004. No mesmo ano, começou a lecionar no Ramapo State College, em Mahwah, no estado de New Jersey, onde, posteriormente, Bookchin – que era um autodidata, formalmente escolarizado apenas até o nível do ensino médio – veio a tornar-se, em 1977, professor titular de teoria social, posição que manteve até aposentar-se como professor emérito em 1983.

Em 1976, participou do movimento antinuclear com a Clamshell Alliance, uma organização ativista que lutou (com sucesso) contra a construção do reator nuclear de Seabrook, no estado de New Hampshire; esta organização aplicou diretamente

2. *Ibidem.*

3. Small, M. "Murray Bookchin: US Political Thinker Whose Ideas Shaped the Anti-Globalisation Movement". *The Guardian*, 8 de agosto de 2006. Disponível em http://www.guardian.co.uk/news/2006/aug/08/guardianobituaries.usa

o conceito de "grupos de afinidade" popularizado por Bookchin em seu livro de 1971 (reproduzido na presente coletânea), porém foi criticada por Bookchin (em um ensaio também incluído aqui) por seus métodos autoritários de "imposição do consenso".

Durante os anos de 1970, escreveu vários trabalhos criticando os desenvolvimentos contemporâneos no movimento ecológico, em particular a "ecologia política" que surgiu do outro lado do Atlântico – especificamente na França, com André Gorz, René Dumont e Jean-Pierre Dupuy, e na Alemanha, com Hans-Magnus Enzensberger – e que Bookchin considerou estatista e/ou reformista, apresentando a ecologia social como sua alternativa radical e libertária. Esses trabalhos foram reunidos na coletânea *Toward an Ecological Society*, publicada em 1981.

Em 1973, seu apartamento no bairro de Greenwich Village, na cidade de Nova Iorque, foi ilegalmente invadido por dois agentes do FBI, em busca de militantes do movimento Weather Underground or "Weatherman", uma organização marxista-leninista de guerrilha urbana que Bookchin, de fato, detestava. Em 1980, os dois agentes foram condenados por um juiz federal "pela violação dos direitos constitucionais do Sr. Bookchin" (um desses agentes era W. Mark Felt, o segundo em comando no FBI na ocasião da invasão e que, em 2005, revelou-se como o informante "Garganta Profunda", fonte das informações do repórter Bob Woodward, do *The Washington Post*, que trouxe a público o famoso "escândalo Watergate" que provocou a queda do presidente Richard Nixon em 1974)[4].

Em meados da década de 1980, Bookchin inspirou ativamente o movimento político "Verde", tanto nos Estados Unidos quanto na Europa, principalmente na Alemanha (onde suas palestras influenciaram os fundadores do Partido Verde alemão). Nos Estados Unidos, co-fundou, em 1988, o Left Green Network, uma confederação de coletivos anarquistas "Verdes" (Northern Vermont Greens, Vermont Council for Democracy e

4. Martin, D. "Murray Bookchin, 85, Writer, Activist and Ecology Theorist, Dies", *The New York Times*, 7 de agosto de 2006. Disponível em http://www.nytimes.com/2006/08/07/us/07bookchin.html.

Burlington Greens) dedicados não só à questão ambiental, mas também à descentralização da sociedade. Nesse período, também criticou duramente o determinismo biológico da "sociobiologia", uma versão modernizada do darwinismo social do século XIX, divulgada principalmente pelos biólogos Edward Wilson, de Harvard, e Richard Dawkins, de Oxford.

Em 1982, publicou sua obra magistral, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchies*, onde apresentou com clareza a proposição de que a dominação/exploração da natureza está diretamente relacionada à dominação/exploração do homem pelo homem, em sociedades hierarquizadas que evoluíram de gerontocracias patriarcais, em oposição às sociedades orgânicas onde havia uma natural divisão do trabalho, uma utilização racional dos recursos e sua repartição igualitária. A este livro seguiu-se sua segunda obra mais importante, *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, publicada pela primeira vez em 1987 (republicada em 1992 como *Urbanization Without Cities* e em 1995 como *From Urbanization to Cities*), onde Bookchin aprofundou as discussões sobre o meio ambiente urbano iniciadas em seus livros anteriores sobre o tema (*Crisis in Our Cities*, de 1965, e *The Limits of the City*, de 1974) e introduziu o conceito de municipalismo libertário (que juntamente com a ecologia social, constitui uma das grandes contribuições intelectuais de Bookchin).

A partir da década de 1990, Bookchin retirou-se da militância política, dedicando-se exclusivamente a escrever. Criticou duramente as filosofias biocêntricas e misantrópicas da "ecologia profunda" e do anarco-primitivismo (representadas por E.F. Schumacher, Frijof Capra, Theodore Roszak, Jacques Ellul, John Zerzan e Kirpatrick Sale, entre outros), por não compreenderem o fato dos problemas ecológicos terem raízes nas enormes desigualdades, hierarquias e relações de dominação que estruturam as sociedades humanas. Bookchin defendia a ecologia social como uma via racional e revolucionária que, com a participação e envolvimento dos cidadãos, pudesse superar e resolver os problemas ambientais. Também não poupou críticas

no misticismo irracional e reacionário da filosofia da "Nova Era" (que, de fato, só contribuiu para ridicularizar e desacreditar o movimento ecológico) e às igualmente reacionárias (e francamente patéticas) propostas de "ecologização" do capitalismo, disfarçadas sob o conceito de "desenvolvimento sustentável". Como assinalou em seu livro de 1990, *Remaking Society*: "O capitalismo pode ser 'persuadido' a limitar o crescimento, tanto quanto um homem pode ser 'persuadido' a parar de respirar". Suas críticas ao anti-humanismo, o primitivismo e à aberração filosófica denominada "pós-modernismo" foram sintetizadas em um livro de 1995, *Re-enchanting Humanity: A Defense of the Human Spirit Against Anti-humanism, Misanthropy, Mysticism, and Primitivism*.

Paralelamente, Bookchin desencadeou uma crítica radical contra o anarco-individualismo (originado no século XIX com Max Stirner e representado contemporaneamente pelo escritor norte-americano Peter Lamborn Wilson, sob o pseudônimo de Hakim Bey). Esse "anarquismo de estilo de vida" (tal como a "ecologia profunda") contribuiu apenas para ajudar a disseminar uma imagem negativa do anarquismo, associando-o à idéia de anarquia como "caos", ao individualismo narcista, à violência niilista do movimento *punk* e à alienação anti-social da cultura *cyberpunk;* suas críticas foram apresentadas em uma obra também publicada em 1995, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*. Pouco antes, Bookchin já havia criticado o anarco-sindicalismo, em seu ensaio "The Ghost of Anarcho-syndicalism", datado de 1992. Alguns de seus biógrafos dizem que, neste momento, Bookchin teria rompido com o anarquismo[5]. Entretanto, suas idéias apresentaram-se, de fato, cada vez mais como uma flexibilização das idéias anárquicas, como seu conceito de comunalismo libertário, inspirado pelo célebre anarquista russo Piotr Kropotkin.

Por outro lado, ao lado da crítica política, Bookchin desenvolveu também idéias filosóficas em um sistema que denominou "naturalismo dialético", fortemente influenciado

5. Biehl, J. "Bookchin Breaks with Anarchism", *Communalism*, nº 12, outubro de 2007. Disponível em http://www.communalism.net/Archive/12/bba.php.

pela filosofia dialética de Hegel e suas noções de crescimento e mudança (embora o próprio Bookchin não se considerasse hegeliano). Essas idéias foram desenvolvidas em seu livro de 1990 (reimpresso em 1994), *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*.

Em seus últimos anos, dedicou-se a escrever a história dos movimentos revolucionários entre os séculos XVIII e XX, em uma volumosa obra em quatro volumes, *The Third Revolution: Popular Movements in the Revolutionary Era*, publicada entre 1996 e 2005. A parte final dessa obra, tratando da participação do movimento anarquista na Guerra Civil Espanhola (1936-1939), deu continuidade a seus dois livros anteriores sobre o tema: *The Spanish Anarchists: The Heroic Years* (1977) e *To Remember Spain: The Anarchist and Syndicalist Revolution of 1936* (1994). Bookchin era fascinado pelas lutas anarquistas durante a Revolução Espanhola que, segundo ele, "havia sido simultaneamente apogeu e fim, em 100 anos de história revolucionária da classe operária".

Cercado pelo afeto da família e dos companheiros, Bookchin morreu de parada cardíaca, a 30 de julho de 2006, aos 85 anos, em sua residência na cidade de Burlington, Vermont (uma doença coronariana havia sido diagnosticada alguns meses antes). Como escreveu sua jovem companheira (32 anos mais jovem do que Bookchin) e colaboradora durante 20 anos, Janet Biehl: "Ele morreu como sempre viveu, como um socialista, com integridade"[6]. Deixou um irmão, Robert, e dois filhos, Joseph Bookchin e Debbie Bookchin (casada com James Schumacher), que deu-lhe uma neta, Katya Bookchin Schumacher.

Ao longo de 40 anos, Bookchin publicou 27 livros e mais de uma centena de ensaios e artigos, nos periódicos *Anarchos*, *Communalism*, *Contemporary Issues*, *Green Perspectives*, *Harbinger*, *Our Generation* e outros, muitos deles traduzidos para vários idiomas. Uma bibliografia completa da obra de Bookchin pode ser encontrada na Internet[7].

6. Biehl, J. "A Short Biography of Murray Bookchin", *Anarchy Archives*. Disponível em http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/bio1.html.
7. Biehl, J. "A Bibliography of Published Works by Murray Bookchin in Chronological Order, Including Translations", *Anarchy Archives*, 27 de novembro de 2006. Disponível em http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/biehlbiblio.html.

A grande contribuição intelectual de Bookchin foi o desenvolvimento da Ecologia Social, a qual sustenta a idéia básica de que os problemas ecológicos estão profundamente relacionados aos problemas sociais, particularmente no domínio dos sistemas políticos e sociais hierarquizados. A ecologia social sugere também que não é possível fazer frente a tais problemas, de forma realmente efetiva, apenas através de ações individuais como o "consumismo ético", mas sim através de atividades coletivas fundamentadas em ideais democráticos e libertários radicais. A complexidade das relações entre os seres humanos e a natureza é enfatizada pela ecologia social, juntamente com a importância de se estabelecer estruturas sociais que possam levar em conta tais relações. Se a natureza é fonte de liberdade, participação, solidariedade e apoio mútuo, então as estruturas sociais que organizam as sociedades humanas também assim poderiam ser.

A outra grande contribuição de Bookchin foi o Municipalismo Libertário, um sistema de organização social e política baseado na democracia direta, na livre associação de assembléias de cidadãos, como a "forma da liberdade" para institucionalizar o poder popular e fazer frente ao Estado – e, eventualmente, substitui-lo de todo – com uma confederação de municípios independentes[8,9]. Essa proposta foi posteriormente expandida por Bookchin em seu conceito de comunalismo libertário[10,11].

Como não poderia deixar de acontecer, Bookchin foi vilipendiado pelos críticos, inclusive alguns oriundos do próprio movimento libertário internacional. Conquanto algumas dessas críticas póstumas fossem fundamentadas (como a utilidade da apresentação de candidatos às eleições municipais através de

8. Bookchin, M. "The Meaning of Confederalism", *Green Perspectives*, no. 20, novembro de 1989. Disponível em http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/gp/perspectives20.html.
9. Bookchin, M. "Libertarian Municipalism: An Overview", *Green Perspectives*, no. 24, outubro de 1991.Disponível em http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/gp/perspectives24.html .
10. Bookchin, M. "What Is Communalism? The Democratic Dimension of Anarchism", *Green Perspectives*, no. 31, setembro de 1994. Disponivel em http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/CMMNL2.MCW.html.
11. Bookchin, M. "The Communalist Project", *Communalism*, nº 2, novembro de 2002. Disponível em http://communalism.org/Archive/02/tcp.html.

um "partido político" libertário) e algumas realmente esperadas (como os comentários burocráticos – e falaciosos – do representante contemporâneo do marxismo Joel Kovel[12]), outras foram surpreendentemente injustas (como as declarações arrogantes de seu ex-colaborador John Clark[13] e as afirmações pessimistas de seu ex-aluno Chuck Morse[14]). Na prática, a principal crítica a Bookchin poderia ser, do nosso ponto de vista, a pouca atenção que dedicou aos problemas da ecologia social nos países do Terceiro Mundo. Assim, por exemplo, a despeito do seu fascínio pelas comunas anarquistas da revolução libertária espanhola, Bookchin ignorou o movimento zapatista de Chiapas, no México, com forte tendência anarquista (e que foi seguido pelo abertamente libertário movimento da comuna de Oaxaca, também no México). Todavia, Bookchin apoiou a luta dos independentes índios misquito da Nicarágua contra o autoritarismo marxista-leninista do movimento sandinista[15] (e cabe destacar que em agosto de 2009, os misquito proclamaram unilateralmente sua independência do governo autoritário de Daniel Ortega).

Não obstante, Bookchin deixou um dos mais importantes legados ao pensamento libertário em todos os tempos e seus princípios básicos para organizar uma sociedade naturalmente ecológica e democrática – unidade na diversidade, espaços para a espontaneidade e ausência de hierarquias – permanecem válidos[16,17]. Hoje, sua obra é mais atual do que nunca, em um

12. Kovel, J. "Negating Bookchin". Disponível em http://www.neravt.com/left/bookchin.htm.
13. Clark, J. "Municipal Dreams", *Anarchy Archives*. Disponível em http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/municipaldreams.html.
14. Morse, C. "Being a Bookchinite", *Negations*. Disponível em http://www.negations.net/being-a-bookchinite.
15. Bookchin, M. *To Remember Spain* (San Francisco: AK Press, 1994).
16. Tokar, B. "Murray Bookchin Tribute", Institute for Social Ecology, agosto de 2006.Disponível em http://www.social-ecology.org/2006/08/murray-bookchin-tribute.
17. Tokar, B. "On Bookchin's Social Ecology and its Contributions to Social Movements", Institute for Social Ecology, março de 2008. Disponível em http://www.social-ecology.org/2008/03/on-bookchins-social-ecology-and-its-contributions-to-social-movements.

momento em que – reflexo do choque provocado pela globalização neoliberal e, ao mesmo tempo, enfrentando a exclusão social e a degradação ambiental causadas por um sistema capitalista cada vez mais globalizado e rapinante – em todo o mundo as forças populares e democráticas retomam a discussão e colocam em prática conceitos como agricultura orgânica e "permacultura", tecnologias apropriadas (agora denominadas "tecnologias sociais"), energias renováveis, participação comunitária e economia solidária, que foram originalmente apresentadas e discutidas por Bookchin há mais de 40 anos.

Bookchin é praticamente desconhecido no Brasil. Sempre afeiçoada a modismos (dos quais "os estudos anarquistas" constituem, aliás, um exemplo recente), a comunidade acadêmica brasileira ignorou-o quase por completo, preferindo oscilar entre o marxismo apostólico do "ecossocialismo" (representado pelos acadêmicos marxistas Michael Löwy e Joel Kovel) e o irracionalismo reacionário da "ecologia profunda" (sob a influência de Fritjof Capra, um teórico das elites que cumpre bem o seu papel). Nenhuma de suas obras mais importantes foi publicada aqui (ou sequer em português) e apenas dois livretos de sua autoria apareceram em edição brasileira: *Municipalismo Libertário*, publicado em 1999 pela Editora Imaginário, de São Paulo (sob os auspícios do Núcleo de Sociabilidade Libertária do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC/SP) e *Sociobiologia ou Ecologia Social?*, publicado em Portugal em 1989 pela Editora Sementeira, de Lisboa e no Brasil pela Editora Achiamé, do Rio de Janeiro. Em língua portuguesa, seu ensaio clássico de 1965 foi publicado em 1976 como um livreto com o título de *Para uma Tecnologia Libertadora: Retomar o Poder às Máquinas*, publicado pela Via Editora, de Lisboa e uma coletânea de seus trabalhos foi reunida na obra *Murray Bookchin – Textos Dispersos*, publicada em 1998 pela Edição Socius (ligada ao Centro de Investigação em Sociologia Econômica e das Organizações), de Lisboa. Uma interessante dissertação de mestrado, analisando as possíveis contribuições da ecologia social de Bookchin para a "educação ambiental", foi apresentada em 2007 por André

Lemes da Silva ao Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental da Fundação Universidade do Rio Grande, sob o título de *Da Ecologia Social à Educação Ambiental: As Contribuições do Pensamento Libertário de Murray Bookchin*.

Com a publicação desta abrangente coletânea dos textos de Murray Bookchin sobre ecologia social, o editor Robson Achiamé presta mais um relevante serviço à cultura libertária, ao contribuir para divulgar entre nós a obra deste pensador singular – uma obra excepcionalmente oportuna neste momento da história humana em que os próprios problemas apresentados e discutidos por Bookchin nos ameaçam, senão com a extinção, certamente com a barbárie.

POR QUÊ ECOLOGIA SOCIAL?

É hoje impossível considerar pouco importantes, marginais ou "burgueses" os problemas ecológicos. O aumento da temperatura do planeta em virtude do teor crescente de gás carbônico na atmosfera[18], a descoberta de enormes buracos na camada de ozônio – atribuíveis ao uso exagerado de clorofluorcarbonetos – que permitem a passagem das radiações ultravioletas – a poluição maciça dos oceanos, do ar, da água potável e dos alimentos, o extenso desmatamento causado pelas chuvas ácidas e pelo abate descontrolado, a disseminação de material radioativo ao longo de toda a cadeia alimentar... tudo isto conferiu à ecologia uma importância que não tinha no passado. A sociedade atual está danificando o planeta a níveis que superam a sua capacidade de autodepuração. Aproximamos-nos do momento em que a Terra não terá condições de manter a espécie humana nem as complexas formas de vida não-humana, que se desenvolveram ao longo de milhões de anos de evolução orgânica.

Face a este cenário catastrófico, há o risco, a julgar pelas tendências em curso na América do Norte e em alguns países da Europa Ocidental, de se tentar curar os sintomas em vez das causas e de pessoas ecologicamente engajadas procurarem

18. O que veio a ser conhecido como "aquecimento global". (N do R.)

soluções cosméticas em vez de respostas duradouras. O crescimento dos movimentos "Verdes" um pouco por todo o mundo – inclusive no Terceiro Mundo – testemunha a existência de novo impulso para combater corretamente o desastre ecológico. Mas torna-se cada vez mais evidente que se necessita bem mais do que de um "impulso". Por importante que seja deter a construção de centrais nucleares, de auto-estradas, de grandes aglomerações urbanas ou reduzir a utilização de produtos químicos na agricultura e na indústria de alimentos, é necessário nos darmos conta de que as forças que conduzem a sociedade para a destruição planetária têm suas raízes na economia mercantil do "crescer ou morrer", em um modo de produção que tem de expandir-se como sistema competitivo. O que está em causa não é uma simples questão de "moralidade", de "psicologia" ou de "cobiça". Neste mundo competitivo em que cada um se acha reduzido a ser comprador ou vendedor e em que cada empresa deve se expandir para sobreviver, o crescimento limitado é inevitável. Adquiriu a inexorabilidade de uma lei física, funcionando independentemente de intenções individuais, de propensões psicológicas ou de considerações éticas.

Hecatombes de quarenta milhões de bisões

Atribuir toda a culpa dos nossos problemas ecológicos à tecnologia ou à "mentalidade tecnológica" e ao crescimento demográfico (para citar dois dos argumentos que mais freqüentemente emergem na mídia) é como castigar a porta que nos trancou ou a calçada em que caímos e nos machucamos. A tecnologia – mesmo a má como os reatores nucleares – amplifica problemas existentes, não os cria. O crescimento populacional é um problema relativo, se efetivamente o é. Não é possível dizer com segurança quantas pessoas poderiam viver decentemente no planeta sem produzir transtornos ecológicos. Os Estados Unidos, na última metade do século XIX, chacinaram

quarenta milhões de bisões[19], exterminaram espécies como o pombo migrador[20], cujos bandos obscureciam o céu, destruíram vastas áreas de floresta original e entregaram à erosão ótima terra cultivável, de superfície comparável à de um grande país europeu... e todo este dano foi levado a cabo com uma população de menos de 100 milhões de habitantes e uma tecnologia atrasada, pelos padrões atuais. Em suma, havia outros fatores em jogo além da tecnologia e da pressão demográfica quando este drama se desenrolou. A praga que afligiu o continente americano era mais devastadora que uma praga de gafanhotos. Era uma ordem social que se deve chamar sem cerimônias pelo nome que tinha e tem: capitalismo, na sua versão privada no Ocidente e na sua forma burocrática no Oriente. Eufemismos como "sociedade tecnológica" ou "sociedade industrial", termos muito difundidos na literatura ecológica contemporânea, tendem

19. O bisão-americano (*Bison bison*) é um grande mamífero ungulado e ruminante (erroneamente chamado de "búfalo", um bovino da mesma família, nativo da África e Ásia), que viveu em grandes manadas nas planícies centrais da América do Norate. Quando os europeus iniciaram a colonização da América do Norte, seu número alcançava mais de 40 milhões de cabeças. Entre 1870 e 1880, foram exterminados aos milhares por caçadores profissionais (como o tristemente famoso William Cody, "Buffalo Bill") ,sob o pretexto de que perturbavam a passagem dos trens nas ferrovias que então estavam sendo construídas através dos Estados Unidos mas, sobretudo, para privar de comida os índios das planícies (que, literalmente, foram exterminados junto com o bisão). Em 1902, restavam apenas 25 indivíduos, confinados no Parque Nacional de Yellowstone. A partir de 1905, iniciou-se um programa de recuperação da espécie, que passou a ser protegida. Hoje, alguns milhares de indivíduos sobrevivem apenas em algumas reservas, nos Estados Unidos e no Canadá. Nenhum "programa de recuperação" foi, contudo, promovido para os povos indígenas. (N. do R.)

20. O pombo-migrador (*Ectopistes migratorius*) viveu no leste da América do Norte, onde formava colônias imensas, que podiam atingir quase dois quilômetros de largura e 500 quilômetros de comprimento. Por volta de 1810, sua população ultrapassava cinco bilhões de indivíduos, o que fez deles possivelmente a ave mais abundante do planeta. Foram tão intensamente caçados pelos colonizadores brancos (sobretudo para serem comercializados como comida barata para os escravos) que desapareceram da natureza em 1909. O último exemplar (uma fêmea) morreu em 1914, no jardim zoológico de Cincinnati (EUA). Destino semelhante quase teve, na região Nordeste do Brasil, a pomba-de-arribação ou avoante (*Zenaida auriculata*). (N. do R.)

a mascarar com expressões metafóricas a brutal realidade de uma economia baseada na competição e não nas necessidades dos seres humanos e da vida não-humana. Assim, a tecnologia e a indústria são representadas como os protagonistas perversos deste drama, em vez do mercado e da ilimitada acumulação de capital, sistema de "crescimento" que por fim devorará toda a biosfera se para tanto se lhe consentir sobrevivência suficiente.

Sem hierarquia e sem classes

Aos enormes problemas criados por esta ordem social devem juntar-se os criados por uma mentalidade que começou a desenvolver-se muito antes do nascimento do capitalismo e que este absorveu completamente. Refiro-me à mentalidade estruturada em torno de hierarquia e da dominação, em que a dominação do homem pelo homem originou o conceito da dominação sobre a natureza como destino e necessidade da humanidade. É reconfortante que se haja insinuado no pensamento ecológico a idéia de que esta concepção do destino humano é perniciosa. Contudo, não se compreendeu claramente como surgiu, persiste e como pode ser eliminada esta concepção. E se se quer achar remédio para o cataclismo ecológico, deve-se procurar a origem da hierarquia e da dominação. O fato da hierarquia sob todas as formas – dominação do jovem pelo velho, da mulher pelo homem, do homem pelo homem na forma de subordinação de classe, de casta, de etnia ou de qualquer outra estratificação da sociedade – não haver sido identificada como tendo âmbito mais amplo que a mera dominação de classe, tem sido uma das carências cruciais do pensamento radical. Nenhuma libertação será completa, nenhuma tentativa de criar harmonia entre os seres humanos e entre a humanidade e a natureza poderá ter êxito se não forem erradicadas todas as hierarquias e não apenas a de classe, todas as formas de dominação e não apenas a exploração econômica.

Estas idéias constituem o núcleo essencial da minha concepção de ecologia social e do meu livro *A Ecologia da Liberdade*[21]. Sublinho cuidadosamente o uso que faço do termo "social", quando me ocupo de questões ecológicas, para introduzir outro conceito fundamental: nenhum dos principais problemas ecológicos que hoje defrontamos se pode resolver sem profunda mutação social. Esta é uma idéia cujas implicações não foram ainda plenamente assimiladas pelo movimento ecológico. Levada às suas conclusões lógicas significa que se não pode transformar a sociedade presente aos poucos, com pequenas alterações. Quando muito estas pequenas mudanças são entraves que apenas reduzem a velocidade louca a que se está destruindo a biosfera. Devemos certamente ganhar o máximo tempo possível nesta corrida contra o biocídio e fazer todo o possível para detê-la. Não obstante o biocídio prosseguirá, a menos que as pessoas se convençam da necessidade de uma mudança radical e de se organizarem para esse efeito. Deve-se aceitar a substituição da sociedade capitalista atual pelo que denomino "sociedade ecológica", isto é, por uma sociedade que implique as mutações sociais indispensáveis para eliminar os abusos ecológicos.

É imprescindível refletir e debater profundamente sobre a natureza de tal "sociedade ecológica". Algumas conclusões são quase óbvias. Uma sociedade ecológica deve ser não-hierárquica e sem classes, deve eliminar mesmo o conceito de dominação da natureza. A este propósito têm de se retomar os fundamentos do eco-anarquismo de Kropotkin[22] e dos grandes ideais iluministas da razão, liberdade e força mancipadora da educa-

21. *The Ecology of Freedom: The Emergency and Dissolution of Hierarchy* (Palo Alto: Cheshire Books, 1982). (N. do R.)

22. Pyotr Alexeyevich Kropotkin (1842-1921), geógrafo, zoólogo e célebre anarquista russo, cuja descendência da nobreza czarista o tornou conhecido como "O Príncipe Anarquista" (título que rejeitou por toda a vida). Realmente, Kropotkin pode ser considerado o primeiro "eco-anarquista", pois em sua obra clássica *Ajuda Mútua* (publicada em Londres em 1902), apresenta numerosos exemplos de cooperação em comunidades animais e humanas, oriundas de suas próprias observações efetuadas durante expedições científicas à Sibéria. (N. do R.)

ção, defendidos por Malatesta[23] e Berneri[24]. Melhor, os ideais humanistas que guiaram os pensadores anarquistas do passado devem ser recuperados na sua totalidade e transformados em um humanismo ecológico que encarne nova racionalidade, nova ciência e nova tecnologia.

O motivo pelo qual sublinhei os ideais iluministas libertários não é redutível aos meus gostos e predileções ideológicas. Trata-se realmente de ideais que não podem dispensar atenta consideração de qualquer indivíduo empenhado ecologicamente. Oferecem-se hoje, em todo o mundo, alternativas inquietantes ao movimento ecológico. Por um lado, vai-se difundindo, sobretudo na América do Norte, mas também na Europa, uma espécie de doença espiritual, uma atitude contra-iluminista que, em nome do "regresso à natureza", evoca racionalismos atávicos, misticismos e religiosidade de índole "pagã". Culto de "divindades femininas", "tradições paleolíticas" (ou "neolíticas", consoante os gostos), rituais "ecológicos" (espécie de ecologia vudu da administração Reagan[25]) vão tomando forma deste e do outro lado do Atlântico em nome de uma nova "espiritualidade". Este ressurgimento do primitivismo não é fenômeno inócuo: freqüentemente está imbuído de um neomalthusianismo pérfido que se propõe, no essencial, deixar morrer de fome os pobres, vítimas principais da carestia do Terceiro Mundo, com a finalidade de "reduzir a população". A Natureza, diz-se, deve ser deixada livre para "seguir o seu curso". A fome e a carestia não são causadas, diz-se, pelos negócios agrários, pelo

23. Errico Malatesta (1853-1932), anarquista teórico e ativista italiano, um dos grandes nomes do anarquismo clássico dos séculos XIX e XX. (N. do R.)
24. Camilo Berneri (1897-1937), professor de Filosofia e anarquista italiano. Foi assassinado em Barcelona pela milícia marxista-leninista a serviço de Stalin, por ocasião da Guerra Civil Espanhola.(N. do R.)
25. Ronald Wilson Reagan (1911-2004), quadragésimo presidente dos EUA, assumiu dois mandatos entre 1981 e 1989. Aumentou maciçamente os gastos militares, interveio no Líbano, invadiu Granada e bombardeou a Líbia, ao mesmo tempo que cortou verbas públicas para a saúde, educação e proteção ambiental. Deixou o governo com os maiores índices de aprovação popular de um presidente americano no século XX. (N. do R.)

saque levado a cabo pelas grandes empresas, pelas rivalidades imperialistas, pelas guerras civis nacionalistas, mas têm a sua origem na superpopulação. Deste modo, o problema econômico é completamente esvaziado de conteúdo social e reduzido à interação mítica das forças naturais, freqüentemente com forte carga racista de pendor fascistizante. Por outro lado, está em construção o mito tecnocrático segundo o qual a ciência e a engenharia resolveriam todos os males ecológicos. Como nas utopias de H. G. Wells[26], procura-se fazer acreditar na necessidade de uma nova elite para planificar a solução da crise ecológica. Fantasias deste tipo estão implícitas na concepção da Terra como "espaçonave" (segundo a grotesca metáfora de Buckminister Fuller[27]), que pode ser manipulada pela engenharia genética, nuclear, eletrônica e política (para dar um nome altissonante à burocracia). Fala-se da necessidade de maior centralização do Estado, desembocando na formação de "mega-Estados", em paralelo arrepiante com as empresas multinacionais. E como a mitologia se tornou popular entre os ecomísticos, promotores de um primitivismo em versão ecológica, o sistema tecnoburocrático logrou grande popularidade entre os "ecotecnocratas", criadores de um futurismo em versão ecológica. Nos dois casos o ideal libertário do iluminismo – valorização da liberdade, da educação, da autonomia individual – são negados pela pretensão de nos impelir sobre quatro patas para um "passado" obscuro, mistificado e sinistro, ou de nos catapultar como míssil para um "futuro" radioso, igualmente mistificante e sinistro.

26. Herbert George Wells (1866-1946), escritor britânico, mais conhecido por suas obras *A Guerra dos Mundos* e *A Máquina do Tempo* e considerado um dos criadores da moderna literatura de ficção-científica (juntamente com o francês Jules Verne). Contudo, muitas de suas obras são, de fato, bastante distópicas e imbuídas de um profundo pessimismo em relação aos impactos sociais e psicológicos da ciência e da tecnologia (em particular, *A Ilha do Doutor Moreau* e *O Homem Invisível*). (N. do R.)
27. Buckminster Fuller (1895-1983), arquiteto, projetista, inventor, escritor e futurista norte-americano, que ficou mais conhecido pela invenção do domo geodésico e pela popularização do conceito de "Espaçonave Terra" (que na realidade foi criado, quase simultaneamente, pelos economistas Kenneth Boulding e Barbara Ward). (N. do R.)

O que é a natureza

A ecologia social, tal como a concebo, não é mensagem primitivista tecnocrática. Tenta definir o lugar da humanidade "na" natureza – posição singular, extraordinária – sem cair em um mundo de cavernícolas antitecnológicas, nem levantar vôo do planeta com fantasiosas espaçonaves e estações orbitais de ficção científica. A humanidade faz parte da natureza, embora difira profundamente da vida não-humana pela sua capacidade de pensar conceitualmente e de comunicar simbolicamente. A natureza, por sua vez, não é simplesmente cena panorâmica a olhar passivamente através da janela, é a evolução na sua totalidade, tal como o indivíduo é a sua própria biografia e não a simples adição de dados numéricos que exprimem o seu peso, altura, talvez "inteligência" e assim por diante. Os seres humanos não são unicamente uma entre muitas formas de vida, forma especializada para ocupar um dos muitos nichos ecológicos no mundo natural. São seres que, pelo menos potencialmente, podem tornar autoconsciente e, por conseguinte, autodirigida a evolução biótica. Com isto não quero dizer que a humanidade chegue a ter conhecimento suficiente da complexidade do mundo natural para poder ser o timoneiro da sua evolução, dirigindo-a à sua vontade. As minhas reflexões sobre a espontaneidade sugerem prudência nas intervenções sobre o mundo natural e grande cautela nas modificações a empreender. Mas, como disse em *Pensar Ecologicamente*[28], o que verdadeiramente nos faz únicos é podermos intervir na natureza com um grau de autoconsciência e flexibilidade desconhecido nas outras espécies. Que a intervenção seja criadora ou destrutiva é problema que devemos enfrentar em toda a reflexão sobre a nossa interação com a natureza. Se as potencialidades humanas de autodireção consciente da natureza são enormes devemos contudo recordar que somos hoje ainda menos que humanos.

28. "Thinking Ecologically", publicado em *Our Generation*, volume 18, número 2 (primavera-verão de 1987). (N. do R.)

A nossa espécie é uma espécie dividida – dividida antagonisticamente por idade, caráter, classe, rendimento, etnia etc. – e não uma espécie unida. Falar de "humanidade" em termos zoológicos, como fazem atualmente tantos ecologistas – inclusive tratar as pessoas como espécie e não como seres sociais que vivem em complexas criações institucionais – é ingenuamente absurdo. Uma humanidade iluminada, reunida para se dar conta das suas plenas potencialidades em uma sociedade ecologicamente harmoniosa, é apenas uma esperança e não apenas uma realidade, um "dever ser" e não um "ser". Enquanto não tivermos criado uma sociedade ecológica, a capacidade de nos matarmos uns aos outros e de devastar o planeta fará de nós – como efetivamente faz – uma espécie menos evoluída do que as outras. Não conseguir ver que atingir a humanidade plena é problema social que depende de mutações institucionais e culturais fundamentais é reduzir a ecologia radical à zoologia e tornar quimérica qualquer tentativa de realizar uma sociedade ecológica.

Vínculos comunitários

Como é possível conseguir as transformações sociais de grande alcance que preconizo? Não creio que possam vir do aparelho de Estado, quer dizer, em um sistema parlamentar de substituição de um partido por outro (por altamente inspirado que este último possa parecer durante o seu período heróico de formação). A minha experiência com o movimento verde alemão demonstrou-me (partindo do princípio que teria necessidade dessa demonstração) que o parlamentarismo é moralmente nocivo no melhor dos casos e totalmente corrupto na pior das hipóteses. A representação dos Verdes no Bundestag[29] confirmou, nestes últimos tempos, os meus piores temores: a sua maioria "realista" é favorável à participação da Alemanha

29. Parlamento da República Federal da Alemanha, estabelecido em 1949 para suceder o Reichstag. (N. do R.)

Ocidental na OTAN[30] e apoia uma forma de "ecocapitalismo" (contradição em termos) incompatível com qualquer abordagem ecológica radical.

Além disso, o parlamentarismo mina invariavelmente a participação popular na política, no significado que há muitos séculos lhe é atribuído. Para os antigos atenienses, política significava a gestão da *pólis*, isto é, da cidade, diretamente pelos cidadãos reunidos em assembléia e não através de burocratas ou de representantes eleitos. É verdade que somente os homens eram cidadãos e que, além das mulheres, estrangeiros e escravos eram igualmente excluídos. É ainda verdade que os cidadãos ricos dispunham de recursos materiais e gozavam de privilégios recusados aos cidadãos pobres. Mas é também verdade que a antiga cidade mediterrânea não havia ainda alcançado, há dois mil e tantos anos, o seu pleno desenvolvimento, a "sua verdade" como diria Hegel[31]. A liberdade do cidadão para participar na vida política não dependia da tecnologia mas do trabalho: dos escravos, das mulheres e do seu próprio. Aristóteles[32] não via qualquer dificuldade em admitir que quando os teares tecessem sozinhos os gregos não necessitariam de escravos, nem – acrescento eu – de explorar o trabalho alheio para dispor de tempo livre para si mesmos. Hoje as máquinas fazem o que Aristóteles dizia e muito mais. Podemos finalmente fruir o tempo livre necessário para nos desenvolvermos e participar amplamente na vida pública sem precisarmos pôr em perigo o mundo natural nem explorar o trabalho alheio. A ecologia radical não pode ser indiferente às relações sociais e econômicas. O delicado equilíbrio

30. Organização do Tratado do Atlântico Norte, também conhecida como Aliança Atlântica, é uma organização internacional de colaboração militar entre os Estados Unidos, Canadá e países da Europa, criada em 1949 no contexto da Guerra Fria entre o Ocidente e a antiga União Soviética e seus países satélites. A OTAN inclui hoje vários países europeus que no passado pertenceram ao bloco soviético. (N. do R.)

31. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), filósofo alemão cuja obra representou o auge do Idealismo no século XIX e influenciou grandemente o materialismo histórico de Marx. (N. do R.)

32. Célebre filósofo grego que viveu entre 384 e 322 a.C., discípulo de Platão e criador do pensamento lógico. Considerado um dos maiores pensadores ocidentais de todos os tempos. (N. do R.)

entre o uso da tecnologia com fins libertadores e o seu uso com fins destrutivos para o planeta é matéria de apreciação social, mas tal apreciação é grandemente ofuscada quando ecologias *sui generis* denunciam a tecnologia como mal irrecuperável ou a exaltam como virtude indiscutível. Curiosamente, místicos e tecnocratas têm importante característica em comum: nem uns nem outros examinam a fundo os problemas nem seguem a lógica para além das premissas mais elementares e simplistas.

Uma nova política deveria, quanto a mim, implicar a criação de uma esfera pública "de base" extremamente participativa, ao nível da cidade, do campo, das aldeias e bairros. Decerto o capitalismo provocou destruição tanto dos vínculos comunitários como do mundo natural. Em ambos os casos encontramo-nos face à simplificação das relações humanas e não-humanas, à sua redução a formas interativas e comunitárias elementares. Mas onde existam ainda laços comunitários e onde – mesmo nas grandes cidades – possam nascer interesses comuns, esses devem ser cultivados e desenvolvidos. Estudei este tipo de política comunal (repito: entendo política no sentido helênico, não no seu significado atual que denomino "estatalidade") no meu livro *O Progresso da Urbanização e o Declínio da Cidadania*[33]. Por difícil que pareça, na Europa (e em menor grau, creio, nos Estados Unidos) acredito na possibilidade de uma confederação de municípios livres como contrapoder de base à centralização crescente do poder por parte do Estado-nação. Quero fazer notar que, neste campo, a política ecológica é em muitos casos não apenas possível mas também coerente com a ecologia concebida como estudo da comunidade, quer humana quer não-humana. Uma sociedade ecológica pressupõe formas participativas de base, comunitárias, que tal política se propõe realizar no futuro. A ecologia não é nada se não ocupar-se do modo como interatuam as formas de vida para construir e se desenvolverem como comunidades.

A Batalha, Lisboa, ano 15, nº 126, outubro-dezembro de 1989

33. *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*. (San Francisco: Sierra Club Books, 1987). (N. do R.)

POR UM NOVO MUNICIPALISMO

Dada a crescente centralização do Estado e a depressão de todas as formas sociais, o problema do desenvolvimento de formas populares de organização social tornou-se a responsabilidade histórica de um movimento anarquista importante. O mito do "Estado mínimo" proposto pelos neomarxistas, pelos descentralizadores da "Nova Era" e pelos "libertários" de direita – por bem intencionadas que sejam as suas noções – *é, em última instância, uma justificação do Estado enquanto tal.* Dentro do conceito da crise presente, qualquer Estado mínimo torna-se uma ideologia ingênua para o *único tipo de Estado que é possível em uma sociedade cibernética de grandes empresas – de fato, um Estado máximo.* Faz parte da própria dialética da presente situação que qualquer Estado não possa ser mais "mínimo", tal como uma bomba de hidrogênio não pode se transformar em um instrumento pacífico. Discutir o "tamanho" de um Estado – as suas dimensões, grau de controle e funções – reflete a mesma sabedoria que é inerente às discussões sobre o tamanho da arma que só pode levar ao extermínio da sociedade e da biosfera. O grau das discussões acerca do Estado, focando os seus objetivos e autoridade, permanece em um nível de discurso que é tão racional como as discussões sobre se o nosso arsenal nuclear conterá armas para destruir o mundo, cinco, 10 ou 50 vezes. Uma vez chega, quer para os arsenais nucleares, quer para o Estado.

Se uma oposição descentralizadora ao Estado, à arregimentação e militarização da sociedade quer ser de fato significativa, o termo "descentralização" deve então adquirir forma, estrutura, substância e coerência. Expressões como "escala humana" e "holismo" tornam-se clichês enfraquecidos quando não são compreendidas em termos da sua plena lógica revolucionária, isto é, como reconstrução revolucionária de todas as relações e instituições sociais. A criação de uma economia inteiramente nova, baseada não só na "democracia no local de trabalho" mas na esteticização das capacidades produtivas humanas; a abolição da hierarquia e dominação em todas as esferas da vida pessoal e social; a reintegração de todas as comunidades sociais e naturais em um ecossistema comum. Este projeto implica um corte total com a sociedade de mercado, as tecnologias dominantes, o estatismo, as sensibilidades patricêntricas e prometéicas para com os humanos e a natureza, que foram absorvidas e realçadas pela sociedade burguesa. Cada passo em falso nesta direção, é uma falta grosseira em relação ao projeto e à sua essência. Ele admitiria inevitavelmente uma traição total, um apoio ideológico à centralização disfarçada em "descentralização". Ou o projeto é levado à prática até os seus mais radicais fins, ou ele entrará em conflito consigo próprio e com os seus objetivos originais.

Qual é o lugar autêntico deste projeto? Não é certamente o local de trabalho atual – a fábrica e o escritório – o qual tem que ser, ele próprio, reconstruído fundamentalmente, partindo do atual campo (hierárquico e tecnologicamente obsoleto) de mobilização da mão-de-obra, para um mundo criativo que se combine ricamente com a esfera pública e que transcenda o mero conflito de interesses econômicos. Neste sentido, o sindicalismo e o comunismo conselhista, ao perpetuarem o mito do local de trabalho como esfera revolucionária, tornam-se uma forma tosca de marxismo sem as suas manifestas características autoritárias. Tampouco pede a localização deste projeto situar-se na comunidade isolada ou na cooperativa, a despeito das suas inestimáveis qualidades como escola para aprendizagem dos conhecimentos e resolução dos problemas de ação direta, autogestão e interação

social. Nenhuma cooperativa de alimentação substituirá jamais as grandes cadeias de produtos alimentares, e nenhuma fazenda de agricultura biológica substituirá o agronegócio sem que haja mudanças fundamentais na sociedade em geral. Como núcleos em uma sociedade de mercado invasora, elas mal podem esperar enfrentar significativamente uma economia sólida e politizada, baseada em ótimos recursos materiais e, se necessário, na coerção física. Elas podem ser focos de resistência indispensáveis para enfrentar os novos desafios com que hoje se confronta uma oposição revolucionária. Mas a noção proudhoniana de que elas seriam o manancial material de uma nova sociedade que iria gradualmente substituir a velha é totalmente mítica – ou pior, obscurantista. Daí a sutil corrupção da visão do Stanford Research Institute[34] de uma dupla sociedade: uma, pequena e autocomplacente, que viverá pelos cânones da "simplicidade voluntária"; a outra, sólida e esmagadora em números, que viverá pelas necessidades engendradas pela produção de massa e por uma sociedade de massa. Em última análise, esta imagem serve para desviar qualquer conflito para a esfera pessoal, com o argumento da confrontação com as mídias massificadas que esmagam o espírito de resistência da grande maioria da sociedade.

A resistência e a recolonização da sociedade devem surgir da lógica de um conflito baseado claramente entre a sociedade e o Estado centralizado, e não de esforços singulares que estão incorporados em esforços comunitários e pessoais. Todas as re-

34. O Stanford Research Institute, atualmente chamado SRI International, é um dos maiores institutos de pesquisa privados do mundo. Fundado em 1946 em Menly Park, estado da Califórnia, pela Stanford University, sua missão é, nas palavras do próprio instituto, "a descoberta e aplicação da ciência e da tecnologia para o conhecimento, comércio, prosperidade e paz.". (Não são especificados os eventuais beneficiários dessa "prosperidade e paz".) O SRI foi responsável por um grande número de desenvolvimentos na área de alta tecnologia, incluindo informática, eletrônica, armamentos e, mais recentemente, biotecnologia. Para dar uma idéia do impacto desses desenvolvimentos para o avanço da civilização industrial, é suficiente mencionar que, apenas no campo da informática, pesquisadores do SRI estiveram diretamente envolvidos, durante a década de 60, na criação das interfaces gráficas de usuário, do *mouse* e da Internet – três tecnologias hoje ubíquas (N. do R.)

voluções têm sido isso mesmo: um conflito entre a sociedade e o Estado. E, tal como atualmente o Estado centralizado significa o Estado *nacional*, também a sociedade de hoje está sendo cada vez mais representada pela comunidade *local* – o distrito, o povoado e o município. A exigência de um "controle local" deixou de significar paroquialismo e insularidade, com a estreiteza de visão que despertou os receios de Marx[35]. No terreno gerado pelo crescimento de uma economia centralizada e cartelizada, o grito para a descoberta da comunidade, da autonomia, de uma relativa auto-suficiência, autoconfiança e democracia direta, tornou-se o último reduto de resistência social e crescente autoridade do Estado. A esmagadora ênfase que a mídia tem colocado na autonomia local e no municipalismo militante como refúgios para um paroquialismo de classe média – muitas vezes com restrições exclusivamente racistas e econômicas – esconde a latente ofensiva radical que pode dar uma nova vitalidade às aldeias, subúrbios e cidades, contra o Estado nacional. Ainda que escolhamos termos como "socialismo" e "anarquismo" para marcar o contraste com as conotações paroquiais de termos como "municipalismo", convém não esquecer que mesmo "socialismo" e "anarquismo" têm o seu lado negativo, se realçarmos os aspectos autoritários do primeiro e o fracasso crônico do último para se consolidar organizacionalmente na maior parte dos países do mundo. A verdade é, finalmente, uma linha muito fina que pode facilmente serpentear ao longo do seu curso. Neste aspecto, não existem regras, dogmas e tradições que substituam a consciência.

Deste modo, o município pode facilmente tornar-se o ponto de partida para uma constelação de instituições sociais largamente baseadas na democracia direta, verdadeiramente popular e à escala humana, que, pela sua própria lógica, se encontrem em oposição aguda às crescentemente invasoras instituições

35. Karl Heinrich Marx (1818-1883), economista, filósofo, historiador, teórico político e jornalista alemão, criador do materialismo histórico e fundador da moderna doutrina comunista, cuja obra mais famosa foi *O Capital* (cujo primeiro volume foi publicado em 1867), apresentando uma extensa análise dos fundamentos do modo de produção e da sociedade capitalista. (N. do R.)

políticas. Isto deve ser claro: o potencial de um radicalismo libertário é inerente ao municipalismo. *Este constitui a base para relações sociais diretas, democracia frontal e a intervenção pessoal do indivíduo, para que os povoados, as comunidades e cooperativas convirjam na formação de uma nova esfera pública.* Liberto das suas próprias instituições políticas, tais como a sua estrutura presidencial, a burocracia civil e o seu monopólio organizado da violência, ele conserva ainda os seus elementos históricos para a reconstrução (e ulterior superação) da *pólis*, da comuna livre medieval, do sistema de assembléia da Nova Inglaterra, das seções parisienses, da estrutura descentralizada cantonal e da Comuna de Paris[36].

É certo que, em si, o município é tão inútil como força social como o são a chácara comunitária e a cooperativa. Além disso, desde que ele preserve as instituições políticas do Estado, permanece não só como uma entidade social ineficaz, mas também um Estado em miniatura. Mas a partir do momento em que os municípios reúnem-se em federações para formar uma nova rede social; que interpretem o controle local com o significado de assembléias populares livres; que a autoconfiança signifique a coletivização dos recursos; e que, finalmente, a coordenação *administrativa* dos seus interesses comuns seja feita por delegados – não por "representantes" – que são livremente escolhidos e mandatados pelas suas assembléias, sujeitos à rotação, revogáveis e as suas atividades severamente limitadas à administração das políticas sempre decididas nas assembléias populares – a partir deste momento os municípios deixam de ser instituições políticas ou estatais em qualquer sentido do termo.

36. A Comuna de Paris, fundada na capital francesa em 1871 por ocasião da resistência popular ante à invasão alemã durante a Guerra Franco-Prussiana, foi a experiência de gestão operária e socialista da história. A experiência da Comuna durou apenas 40 dias, porém nesse período introduziu mais mudanças do que todos os governos nos dois séculos anteriores, como a socialização da moradia, redução da jornada de trabalho, abolição do exército regular, secularização da educação, igualdade de direitos para homens e mulheres, implantação da democracia direta e autogestão de fábricas e do trabalho artístico. A Comuna foi esmagada com extrema violência pelo governo francês, cujas tropas executaram cerca de 50.000 pessoas, durante a repressão ao movimento comunal. (N. do R.)

A confederação destes municípios – uma comuna de comunas – é o único movimento social anarquista de ampla base que pode ser visionado hoje, aquele que poderá lançar um movimento verdadeiramente popular que produzirá a abolição do Estado. É o único movimento que pode responder às crescentes exigências de todos os setores dominados da sociedade para dar poder e propor pragmaticamente a reconstrução de uma sociedade comunista libertária nos termos viscerais da nossa problemática social atual – a recuperação de uma personalidade poderosa, de uma esfera pública autêntica e de um conceito ativo e participativo de cidadania. O anarquismo inspirou desde há várias gerações a visão de uma confederação de municipalidades, em parte desde os escritos de Proudhon[37], e mais notavelmente na obra de Kropotkin. Tragicamente, os teóricos anarquistas do passado foram demasiado sensíveis às armadilhas *políticas* dos municípios do seu tempo para darem a necessária atenção à anatomia social da municipalidade que jaz por debaixo da sua aparente fachada estatal.

Historicamente, o próprio município foi sempre um campo de batalha entre a sociedade e o Estado. De fato, ele antecede historicamente o Estado e tem permanecido sempre em conflito com ele. Tem sido um campo de batalha porque o Estado, até data relativamente recente, nunca reclamou por inteiro o município, devido à sua vida socialmente rica – famílias, corporações, a igreja, as freguesias, as sociedades locais, os bairros e as assembléias populares. Estas estruturas ricas de núcleos, apesar das suas divisões internas, têm sido espantosamente impenetráveis à institucionalização política. Ironicamente, a tensão entre sociedade e Estado em nível municipal nunca atingiu a situação grave de hoje porque as forças internas da cidade e dos subúrbios possuíam os meios materiais, culturais e espirituais para resistir às tendências invasoras das forças políticas. A vida municipal – ricamente entrelaçada por redes familiares, compromissos locais, organizações profissionais, sociedades populares e até estabelecimentos de convívio, como cafés – proporcionava um refúgio humano contra as forças burocráticas e homogeneizadoras do aparelho estatal. Hoje, o Estado, particularmente o da forma de economia de mercado, ameaça destruir este refúgio e o municipalismo tornou-se o terreno mais significativo da luta contra o Estado em um terreno não-político. O próprio conceito de cidadania, e não só o de autonomia cívica, está em jogo neste conflito.

37. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), célebre anarquista francês, fundador do anarquismo clássico. Ficou famoso por introduzir conceitos como "A propriedade é um roubo" e "A anarquia é a ordem", bem como o banco popular e a cooperativa de trabalhadores. (N. do R.)

É, neste momento, crucial para qualquer movimento anarquista que procure ser socialmente relevante perante a natureza única da crise, reconhecer o significado e a importância do terreno cívico – para explorar, desenvolver e ajudar a reconstruir o seu fundamento social. A política urbana não está predestinada a tornar-se política de Estado. Para um anarquista, tornar-se Ministro da Saúde ou Ministro da Justiça em um governo republicano é imperdoável. Mas para um anarquista, ajudar a organizar uma assembléia do povoado, avançar sua consciência em uma linha libertária, apresentar reivindicações sobre a revogabilidade e a rotatividade dos delegados escolhidos pela assembleia, fazer distinções claras entre formulações de políticas e coordenação administrativa, recusar o burocratismo civil em todas as suas formas, educar a comunidade para o coletivismo e a ajuda mútua e, finalmente, encorajar relações confederais entre assembléias populares e municipalidade e entre municipalidades, em desafio aberto ao Estado nacional – este programa constitui uma "política" anarquista que, na sua lógica própria, contém a negação da política. Para os anarquistas, candidatar-se às *eleições*... sim, usemos a palavra abertamente – tendo em vista a reformulação das cartas cívicas das cidades e vilas na linha deste programa, não é diferente, em princípio, do que candidatar-se nos sindicatos e locais de trabalho com vista a criar estruturas anarco-sindicalistas. *A diferença de situações não é sobre o ponto dos anarquistas se candidatarem a "eleições" ou se envolverem na política. A diferença real está em se o terreno do seu "eleitoralismo" e da sua "política" se situa na esfera estatal ou na esfera social.* O argumento sindicalista tradicional de que é

perfeitamente válido os libertários apresentarem-se às eleições no local de trabalho e nos sindicatos, assenta no pressuposto duvidoso de que este terreno está fora do aparelho de Estado e permanece uma arena revolucionária. Perante a crescente interrogação posta pelas realidades, eles mantêm a afirmação de que o local de trabalho e os sindicatos, como organizações de classe, não são nem instituições burguesas nem estatais. Encerrar a discussão sobre estas propostas com o argumento de que as atividades cívicas são uma capitulação perante a política burguesa é ignorar realidades muito fortes sobre a própria esfera cívica – ou, para usar termos mais tradicionalmente anarquistas, sobre a esfera comunitária. Como resultado disto, aparências como "eleições", "deputados", e "coordenação" são tirados do contexto no qual ganham todo o sentido e conteúdo. Tornam-se termos autônomos e flutuantes que determinam uma política sem discernimento nem a matéria da realidade.

Isto deve ser muito claro: nos Estados Unidos, as fábricas estão virtualmente mudas, enquanto que as cidades, particularmente os guetos e os subúrbios não estão. Hoje, os trabalhadores americanos podem ser atingidos mais rápida e receptivamente como vizinhos e cidadãos do que como trabalhadores assalariados das fábricas – uma situação que envolve conseqüências muito graves em uma discussão sobre a classe operária americana. Se os grupos anarquistas dos Estados Unidos – apoiando-se nas suas tradições do século XIX, no seu ligeiro antiestatismo e no seu economicismo – ignorarem o conflito histórico entre as periferias sociais chamadas vilas, freguesias e cidades, por um lado, e o Estado, por outro, eles ganharão as suas bandeiras negras, não como bandeiras de protesto, mas como mortalhas. A demarcação entre estatismo e anarquismo deve ser sempre clara, mas também o deve ser a demarcação entre sociedade e Estado, ou então não conheceremos nunca o tempo em que a batalha terá lugar. Na crise histórica com que nos confrontamos, que a própria vida pública ameaça fazer desaparecer, a recriação de uma esfera pública – à escala humana, diretamente democrática, e composta de cidadãos ativos – é talvez a responsabilidade mais

premente do nosso tempo. Porque sem essa esfera pública, que deve ter tangibilidade cívica e substância se quiser ser mais do que simples metáfora, as próprias condições e substância para o protesto teriam desaparecido.

Postscriptum

O último número de *Comment* terminava com uma discussão sobre o "novo municipalismo" como projeto focal do anarquismo para os anos futuros. Parece apropriada uma discussão sobre o tema "anarquismo: passado e presente", tratando, embora levemente, os problemas que este projeto levanta e a filosofia libertária que lhe serve de base.

Existem dois campos que o anarquismo reclamou historicamente para a sua intervenção: o local de trabalho e a comunidade. Tanto na oficina artesanal como na povoação, na fábrica como no conselho, a teoria anarquista sugere, quando não afirma explicitamente, que ambos estes campos são mais sociais do que estatais. O local de trabalho, particularmente a fábrica industrial, encontrou a sua apoteose nos sindicatos anarco-sindicalistas e nos diversos movimentos para a "democracia no local de trabalho". Se este campo pode olhar-se hoje como "necessariamente" ou "potencialmente" revolucionário, é uma questão em aberto que requer uma discussão aparte e é agora assunto de largo debate, quer nos meios marxistas, quer nos meios anarquistas. Que líderes anarco-sindicalistas possam ter ocupado altos cargos estatais não é argumento que invalide a interpretação sindicalista das idéias anarquistas, tal como não o é o fato de que os mutualistas e possibilistas do século XIX – que privilegiaram a atividade municipal – possam ter sido atraídos para a política parlamentar. Será que o que é realmente importante é o *significado* por nós atribuído ao novo municipalismo? Os anarquistas tradicionais tinham da vida municipal a visão de um parlamentarismo local, cujos fins últimos estavam na política eleitoral. Será assim? Também se poderá argumentar que o sindicalismo, de qualquer tipo, envolve uma

adaptação à hierarquia industrial e à racionalização, e conduz em última instância, a uma política de sindicatos burocratizados – um argumento que tem mais história atrás de si, do que a atividade municipal. Nós devemos ser muito honestos conosco mesmos, neste período crucial da história. Se um movimento anarquista nos Estados Unidos não se tornar uma coligação livre de indivíduos, comunidades, cooperativas e grupos de afinidade – vitais como são a própria natureza e integridade de um tal movimento – ele não poderá implantar-se em uma larga base de desenvolvimento social. E tal desenvolvimento compreende a esmagadora realidade de que a grande maioria dos americanos vive em uma ou noutra forma de fixação urbana. Convém realçar que, se um novo municipalismo apenas significar uma política liberal, social-democrática ou mesmo "radical", confinada à melhoria dos serviços para os pobres, idosos e desprotegidos, então ele será um remendo do reformismo paroquial que, finalmente, fornecerá uma maquiagem ao sistema, em vez de desafiá-lo. Mas se um novo municipalismo for guiado por um programa radicalmente diferente, ele pode tornar-se em uma visão *revolucionária* praticável e muito necessária que engloba respostas ecológicas, feministas, étnicas, homossexuais e cívicas libertárias – com o caráter fundamental de serem respostas cívicas, ou, mais precisamente, comunitárias.

Os requisitos minimamente indispensáveis para a realização desta visão são: primeiro, a formação de um movimento anarquista de elevado comprometimento e altamente consciente. Sem o desenvolvimento desse movimento, antes de tudo, o municipalismo degenerará inevitavelmente em reformismo e parlamentarismo; segundo, o encorajamento e desenvolvimento de assembléias populares em áreas urbanas e conselhos; por último – e só então – poderia esta visão ser corporizada em um movimento consciente largamente apoiado, uma Confederação de Municípios, que interligasse aquelas assembléias com comunidades urbanas mais vastas e, por fim, entre municipalidades que contestassem o Estado e o governo nacionais, consciente e radicalmente. As suas reivindicações: a reformulação das cartas

cívicas de todas as cidades e vilas, para eleger (com direito à revogação e com rotatividade) os deputados conselheiros a partir das assembléias populares, encarregando-os de funções mais administrativas do que políticas. Estas novas cartas, estando em franca contradição com a "Constituição" Federal, dariam às municipalidades o direito de municipalizar a indústria, os solos e o comércio; de determinar as suas necessidades sociais e de satisfazê-las; e finalmente de suplantar as instituições nacionais do Estado pelas instituições confederais das comunidades locais.

É nesta base que um novo anarquismo pode e deve se fundamentar para adquirir a relevância, a influência e o potencial revolucionário capaz de enfrentar a crise que se lhe deparará. Não perceber que o anarquismo pode orientar a maré de um ódio popular irresistível (não se pode descrevê-lo de outra maneira) contra a centralização, burocratização e interferência governamental em todos os aspectos da vida; não perceber este fato determinante, seria uma incrível miopia e condenaria o anarquismo ao destino de uma mera tendência periférica na orla de uma monumental tempestade social.

Em 19 de abril de 1871, a Comuna de Paris proclamou no seu Programa Oficial ao Povo da França: "Exigimos a total autonomia da Comuna, extensiva a todo o território da França, assegurando a cada um a plenitude dos seus direitos, e a todos os franceses a livre expressão das suas faculdades como homem, como cidadão e como trabalhador". Sabendo que estas proclamações foram feitas há um século, podemos pedir menos do que isto?

A Idéia, Lisboa, nº 24-25, abril de 1982

MUNICIPALISMO LIBERTÁRIO

Local de trabalho e comunidade são os pólos em que se tem centrado, ao longo da história, a teoria e prática social radical. Com o aparecimento do Estado-Nação e da Revolução Industrial, a economia adquiriu proeminência sobre a comunidade, não só na ideologia capitalista como também nas várias modalidades de socialismo libertário e autoritário surgidas no século XIX. Esta mudança de tônica do pólo ético para o econômico foi de enorme alcance, conferindo aos diversos socialismos inquietantes atributos burgueses. Tal evolução foi particularmente nítida no conceito marxista de emancipação humana através da dominação da natureza, projeto que implicando a dominação do homem pelo homem, justificava o aparecimento da sociedade de classes como condição prévia dessa emancipação.

Infelizmente, a ala libertária do socialismo não propôs, com a necessária coerência, o primado da moral sobre o econômico, provavelmente em razão do nascimento do sistema de fábrica (lugar clássico da exploração capitalista) e do proletariado industrial como agente de uma nova sociedade. O próprio sindicalismo revolucionário, apesar de todo o seu fervor moral, concebeu a organização social sindicalista pós-revolucionária nos moldes da sociedade industrial, o que testemunha bem a mudança de tônica do comunitarismo para o industrialismo,

dos valores comunitários para os da fábrica. Obras que gozaram de prestígio quase sagrado no meio sindicalista revolucionário, como *O Organismo Econômico da Revolução* de Santillan[38], exaltam o significado da fábrica e do posto de trabalho, para não falar já do papel messiânico do proletariado. Todavia, o local de trabalho (a fábrica na sociedade industrial) foi, ao longo da história, não só lugar de exploração, mas de subordinação hierárquica. Não serviu para "disciplinar", "unir" e "organizar" o proletariado para mudança revolucionária mas, pelo contrário, para o acostumar à obediência. O proletariado, como qualquer setor oprimido da sociedade, liberta-se abandonando os hábitos industriais e participando ativamente na vida comunitária.

Da tribo à cidade

O município é espaço econômico e espaço humano, de transformação do grupo quase tribal em corpo político de cidadãos. A política – gestão da cidade (*pólis*) – tem sido desvirtuada em governo do Estado tal como a palavra *pólis* tem sido impropriamente traduzida por Estado. Esta degradação da cidade em Estado repugna aos antiautoritários, dado que o Estado é instrumento das classes dominantes, monopólio institucionalizado da violência necessária para assegurar o domínio e a exploração do homem pelo homem. O Estado desenvolveu-se lentamente a partir de base mais ampla de relações hierárquicas até se converter no Estado-Nação e, mais modernamente, no Estado totalitário. Por outro lado, a família, o local de trabalho, as associações, as relações interpessoais e, de modo geral, a esfera privada da vida, são fenômenos especificamente sociais, distintos do âmbito estatal. O social e o estatal misturam-se; os despotismos arcaicos não foram senão ampliação da estrutura familiar patriarcal e, na atualidade, a absorção do social pelo

38. Diego Abad de Santillán (1897-1983), escritor, economista e militante anarquista argentino, foi um importante teórico da Revolução Espanhola e líder dos movimentos anarco-sindicalistas na Espanha e na Argentina. Seu livro *O Organismo Econômico da Revolução – A Autogestão na Revolução Espanhola* foi publicado no Brasil pela Editora Brasiliense (São Paulo, 1980). (N. do R.).

Estado totalitário nada mais é que o alargamento da burocracia a esferas não meramente administrativas. Esta mistura do social e do estatal apenas prova que os modos de organização social não existem em formas puras. A "pureza" é termo que só pode ser introduzido no pensamento social a expensas da realidade concreta. A História não apresenta a categoria política como forma pura, assim como não oferece qualquer exemplo de relações sociais não hierárquicas (acima do nível do bando ou aldeia) ou de instituições estatais puras (até época recente). O aparecimento da cidade abre espaços a uma humanidade universal distinta da tribo agropastoril, a um civismo inovador distinto da comunidade fechada na tradição e que se exprime na gestão da *polis* por um corpo de cidadãos livres. Aproximações a uma política não estatal encontram-se na democracia ateniense, nos *town meetings*[39] da Nova Inglaterra ou nas assembléias de seção da Comuna de Paris de 1793. Experiências por vezes duradouras, por vezes efêmeras, que embora manchadas por traços opressivos característicos das relações sociais do seu tempo, permitem conceber um modelo político não parlamentar (burocrático e centralizado), mas cívico.

A cidade e a urbe

A era moderna caracteriza-se pela urbanização, degradação do conceito de cidade (*civitas*, corpo político de cidadãos livres) em urbe (conjunto de edifícios, praças, isto é, o fato físico da cidade). Os dois conceitos foram distintos em Roma até a época imperial e é elucidativo que a sua confusão corresponda ao declínio da cidadania. Os Gracos[40] tinham procurado trans-

39. Forma de governo local praticada na região da Nova Inglaterra, nos EUA, desde os anos de 1600, onde toda a população de uma cidade ou município se congrega para debater e decidir conjuntamente sobre questões políticas, administrativas ou legislativas. (N. do R.)

40. Família da antiga República Romana que se destacou nas lutas sociais travadas no século II a.C., sobretudo pela participação de dois de seus membros, Tibério Graco e Caio Graco. (N. do R.)

formar a urbe em cidade, dar primazia ao cidadão, ao político sobre o econômico. Fracassaram e, sob o império, a urbe devorou a cidade. A distinção entre os conceitos de cidade e urbe encontra-se em outros países como a França, onde Rousseau[41] já assinalava que "as casas fazem o aglomerado urbano (*ville*) mas só os cidadãos fazem a cidade (*cité*)". Vistos como simples eleitores ou contribuintes – quase um eufemismo para súditos – os habitantes da urbe tornam-se abstrações, meras criaturas do Estado. Um povo cuja única função política é eleger deputados não é, de fato povo, mas "massa". A politica entendida como categoria distinta do estatal, implica a reencarnação das massas num sistema articulado de assembléias, a constituição de um corpo político atuando num espaço de livre expressão, de racionalidade comum e de decisão radicalmente democrática. Sem autogestão nas esferas econômica, ética e política, não será possível transformar os homens de objetos passivos em sujeitos ativos. O espaço cívico (bairro, cidade) é o berço em que o homem se civiliza e civilizar é sinônimo de politizar, de transformar a "massa" em corpo político deliberativo, racional e ético. Formando e fazendo funcionar tais assembléias, os cidadãos formam-se a si mesmos, porque a política nada é se não for educativa e não promover a formação do caráter.

O município não é apenas o local onde se vive, a casa, serviços de higiene e salubridade, de previdência, emprego e cultura. A passagem da tribo à cidade representa uma transformação radical da sociedade primitiva (de caça e coleta) à sociedade agrícola e desta à de manufatura. A revolução urbana não foi menos profunda que a revolução agrícola ou que a industrial.

41. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), filósofo, teórico político e escritor franco-suíço, precursor do Romantismo e um dos principais nomes do Iluminismo. Rousseau inspirou muitas correntes de pensamento libertário – do liberalismo burguês ao anarquismo radical – ao defender a concepção de que todos os homens nascem livres e que a liberdade é parte da natureza do homem. Deu origem, também, ao conceito do "bom selvagem", ao afirmar que os problemas do homem são produto da sociedade e não existem no estado natural (inspirando, assim, movimentos como a "ecologia profunda"). (N. do R.)

Município e democracia direta

Ao exaltar a atividade legislativa e executiva por delegados na Comuna de Paris de 1871, Marx prestou um péssimo serviço ao pensamento social radical. Já Rousseau afirmava que o poder popular não pode se delegado sem ser destruído. Ou há assembléia popular dotada de plenos poderes ou o poder pertence ao Estado. A delegação deturpou a Comuna de Paris de 1871, os sovietes[42] e, mais geralmente, os sistemas republicanos em nível municipal e nacional. A expressão democracia representativa é, em si mesma, contraditória. O povo, ao delegar em órgãos que o excluem da discussão e decisão e definem o âmbito das funções administrativas, lança as bases do poder estatal. A supremacia da assembléia sobre os órgãos administrativos é a única garantia da supremacia do cidadão sobre o Estado, crucial numa sociedade como a nossa, repletos de peritos que a extrema especialização e complexidade torna indispensáveis. A supremacia da assembléia é particularmente importante no período de transição de uma sociedade administrativamente centralizada para uma sociedade descentralizada. A democracia libertária só é concebível se assembléias populares, em todos os níveis, mantiverem sob a maior vigilância e escrupuloso controle os seus órgãos federais ou confederais de coordenação. Isto não suscita problemas importantes do ponto de vista estrutural. Desde tempos remotos que as comunidades utilizam peritos e administradores sem perda da sua liberdade. A destruição das comunidades teve em geral origem estatal e não administrativa. Corporações sacerdotais e chefes serviram-se da ideologia e da ingenuidade pública, mais que da força, para reduzir primeiro e depois eliminar o poder popular.

42. Os Conselhos Operários ou Sovietes são colegiados, ou corpos deliberativos, constituídos de operários ou membros da classe trabalhadora que regulam e organizam a produção material de uma fábrica. Os sovietes surgiram realmente na Revolução Russa de 1905, embora tenham sido esboçados já na Comuna de Paris de 1871. Reapareceram na Revolução Russa de 1917 (que criou a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas), na Revolução Espanhola de 1936 e, mais recentemente, na Revolução dos Cravos de Portugal em 1974, na Revolução Polonesa de 1980 e no Curdistão em 1994. (N. do R.)

O Estado contra a cidade

O Estado nunca absorveu, no passado, a totalidade da vida social. Fato que Kropotkin assinalou implicitamente em *Ajuda Mútua*[43], ao descrever a rica e complexa vida cívica das comunidades medievais. A cidade foi a principal força de oposição aos Estados imperiais e nacionais, da antigüidade aos nossos dias. Augusto[44] e seus sucessores fizeram da supressão da autonomia municipal a chave da administração imperial romana e o mesmo fizeram os monarcas absolutos da época da Reforma. "Abater os muros da cidade" foi uma constante da política de Luís XIII[45] e de Richelieu[46], política que ressurge em 1793-94, com a progressiva e implacável restrição dos poderes da Comuna pelo Comitê de Salvação Pública[47] robespierrista. A "revolução urbana", enquanto poder alternativo, isto é, desafio potencial ao poder central, foi uma obsessão do Estado ao longo da história. Esta tensão subsiste ainda, como o demonstram os conflitos entre o Estado e as municipalidades na Inglaterra e América. Quando a urbanização tiver anulado a vida da cidade a ponto desta não ter mais identidade, cultura e espaço associativos próprios, as

43. *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (Londres: William Heinemann, 1902). (N. do R.)
44. Caio Júlio César Otaviano Augusto (63 a.C. - 14 d.C.), primeiro imperador romano. Governando em estilo autoritário e moralista, promoveu a centralização administrativa e fortaleceu as forças armadas. Seu governo (denominado "O Século de Augusto") marcou o período de maior expansão territorial do Império Romano. (N. do R.)
45. Luís XIII de Bourbon, chamado "O Justo" (1601-1643), rei da França e Navarra entre 1610 e 1643. Seu reinado foi marcado por lutas religiosas entre os católicos e os protestantes ou huguenotes, assim como pela luta contra a Casa de Habsburgo. (N. do R.)
46. Armand Jean du Plessis, Cardeal de Richelieu, duque e político francês (1585-1642) e primeiro-ministro de Luís XIII de 1628 a 1642; foi o principal arquiteto do Absolutismo na França e da liderança francesa na Europa. (N. do R.)
47. Órgão executivo da Convenção, na época da Revolução Francesa, criado em 6 de abril de 1793 para cuidar da segurança interna da França. Sob o comando de Robespierre, conduziu a política do Terror, durante a qual milhares de pessoas, consideradas inimigas do regime, foram guilhotinadas. O Comitê foi dissolvido em outubro de 1795, após a queda, no ano anterior, de Robespierre (que também foi executado na guilhotina). (N. do R.)

bases para uma democracia terão desaparecido e a questão das formas revolucionárias será mero jogo de sombras. Qualquer perspectiva radical em moldes libertários perderá significado. Por outro lado, é ingênuo supor que assembléias populares (de aldeia, de bairro, de cidade) possam alcançar o nível de uma vida pública libertária sem a existência de um movimento libertário consciente, bem organizado e com programa claro. E este não poderá surgir sem a contribuição de uma intelectualidade radical, vibrante de vida comunitária, como a intelectualidade francesa do Iluminismo, com a sua tradicional presença nos cafés e bairros de Paris. Intelectualidade bem diversa da que povoa academias e outras instituições culturais da sociedade ocidental. Se os anarquistas não reforçarem esse extrato de pensadores em declínio, com vida pública vivaz, em comunicação ativa com o ambiente social, terão de enfrentar o risco de uma transformação das idéias em dogmas e de si próprios em herdeiros presunçosos das grandes personalidades vivas do passado.

As classes sociais em reformulação

Pode-se jogar com palavras como município, comunidade, assembléia e democracia direta, negligenciando diferenças de classes, étnicas e de sexo, que fizeram de termos como *povo* abstrações insignificantes. As Assembléias de Secção parisienses de 1793 não só estavam em oposição à Comuna e à Convenção mais burguesas, como eram, internamente, campo de batalha entre assalariados e proprietários, democratas e realistas, radicais e moderados. Reduzir esta conflitualidade a meros interesses econômicos é tão incorreto como ignorar diferenças de classe e falar de fraternidade, liberdade e igualdade como se estas fossem meras expressões retóricas, esquecendo a sua dimensão populista e utópica. Tanto já se escreveu sobre os conflitos econômicos nas revoluções inglesa, americana e francesa, que os historiadores futuros fariam melhor serviço se revelassem o medo burguês da revolução, o seu conservadorismo inato e a sua tendência

para o compromisso com a ordem instituída. Mais útil ainda seria revelar como as classes oprimidas da era revolucionária empurraram as revoluções "burguesas" para fora das balizas estabelecidas pela burguesia, para espaços de democracia a que esta sempre se acomodou com dificuldade e suspeição. Os vários "direitos" então alcançados foram-no apesar da burguesia e não graças a ela; graças sim aos agricultores americanos de 1770 e aos *sans-culottes*[48] parisienses de 1790. E o futuro destes direitos torna-se cada vez mais incerto.

A recente evolução tecnológica, social e cultural e seu desenvolvimento futuro poderá alterar a tradicional estrutura de classes criada pela Revolução Industrial e permitir que, da redefinição do interesse geral daí resultante, possa emergir novamente a palavra *povo* no vocabulário radical. Não como abstração obscurantista, mas como expressão de extratos desenraizados, fluídos e tecnologicamente deslocados, não integrados numa sociedade cibernética e automatizada. A estas camadas desprezadas pela tecnologia poderão juntar-se os idosos e os jovens, para os quais o futuro se apresenta incerto por difícil definição do seu papel na economia e na cultura. Estas camadas já não se enquadram na elegante e simplista divisão de classes correspondente ao trabalho assalariado e ao capital.

O *povo* pode voltar, ainda, como referência ao interesse geral que se criou em torno de mobilizações públicas sobre temática ecológica, comunitária, moral, de igualdade de sexos ou cultural. Seria insensato subvalorizar o papel crucial destes problemas ideológicos, aparentemente marginais. Há 50 anos, já Borkenau[49] fazia notar que a história do século XIX mostrava que o proletariado podia enamorar-se mais do nacionalismo que do socialismo e ser mais facilmente conduzido pelo interesse

48. Do francês "sem calção", era a denominação dada aos artesãos, trabalhadores e pequenos proprietários que participaram da Revolução Francesa a partir de 1771, principalmente na região de Paris. Recebiam esse nome porque não usavam os elegantes *culottes*, espécie de calções justos apertados nos joelhos, que a nobreza vestia, mas sim uma calça de algodão grosseira. (N. do R.)

49. Franz Borkenau (1900-1957), sociólogo e jornalista austríaco, que ficou conhecido como um dos criadores da teoria do totalitarismo. (N. do R.)

patriótico que pelo de classe. Note-se também que as ideologias como o cristianismo e o islamismo ainda hoje mantêm frente a ideologias sociais progressistas, notadamente ecológicas, feministas, étnicas, morais e contraculturais em que navegam elementos pacifistas e de cariz anárquico que aguardam ser integrados numa perspectiva coerente. Estão desenvolvendo-se à nossa volta novos movimentos sociais que ultrapassam as tradicionais fronteiras de classe. Deste fermento pode nascer um interesse geral mais amplo pela sua finalidade, novidade e criatividade que os interesses economicamente orientados do passado.

A comunidade e a fábrica

O *1984*[50] orwelliano traduz-se hoje pela megalópole de um Estado muito centralizado e de uma sociedade profundamente institucionalizada. É nossa obrigação tentar opor a esta evolução social estatizante a ação política municipal. A revolução traduz-se sempre pelo aparecimento de um poder alternativo – sindicato, soviete, comuna – orientado contra o Estado. O exame atento da História mostra que a fábrica, produto da racionalização burguesa, deixou de ser o local da revolução. Os operários mais revolucionários (espanhóis, russos, franceses e italianos) pertenceram sobretudo a estratos em transição, estratos agrários tradicionalmente em decomposição submetidos ao impacto corrosivo de uma cultura industrial. A luta operária de hoje, que reflete os últimos sobressaltos de uma economia em extinção, é sobretudo defensiva, visando conservar um sistema industrial que esta sendo substituído por uma tecnologia de capital intensivo e cada vez mais cibernética. A fábrica deixou de ser o reino da liberdade (de fato foi sempre o reino da ne-

50. Clássico romance distópico do escritor inglês George Orwell (pseudônimo de Eric Arthur Blair), que descreve um regime político totalitário e repressivo no ano que dá título ao livro. É considerado uma das melhores representações literárias de uma sociedade distópica até hoje escritas. O termo "orwelliano" passou a ser usado como referência a qualquer semelhança da realidade com algum aspecto do regime ficcional do livro (que, de fato, foi largamente baseado na União Soviética real, sob o regime de Stalin). (N. do R.)

cessidade, da sobrevivência). Ao seu nascimento opuseram-se os setores artesanais, agrícolas e, em geral, o mundo comunitário. Obcecados pela idéia de socialismo científico e pela ingênua concepção de Marx e Engels[51], segundo a qual a fábrica servia para disciplinar, unir e organizar o proletariado, muitos radicais ignoraram o seu papel autoritário e hierarquizante. A abolição da fábrica e sua substituição por uma ecotécnica (caracterizada por trabalho criativo e aparelhos cibernéticos projetados para responder às necessidades humanas) é auspiciosa na perspectiva do socialismo libertário.

A revolução urbana desempenhou um papel bem diferente do da fábrica. Criou a idéia de uma humanidade universal e da sua socialização segundo linhas racionais e éticas. Removeu as limitações ao seu desenvolvimento decorrentes dos vínculos do parentesco e do peso sufocante do costume. A dissolução do município representaria grave regressão social, pela destruição da vida civil e do corpo de cidadãos que confere sentido ao conceito de política.

Por um municipalismo libertário

O anarquismo sempre sublinhou a necessidade de uma regeneração moral e de uma contracultura (no melhor sentido do termo), antagônica da cultura dominante. Daí a importância da ética, a coerência entre meios e fins e a defesa dos direitos humanos e cívicos contra qualquer forma de opressão e em qualquer aspecto da vida. A idéia de contra-instituíção é mais problemática. Vale a pena relembrar que no anarquismo houve sempre, a par das tendências individualista e sindicalista, uma tendência comunalista. Esta última com forte orientação municipalista, como se depreende das obras de Proudhon e Kropotkin.

51. Friedrich Engels (1820-1895), filósofo alemão que, juntamente com Karl Marx, fundou o "socialismo científico". Principal colaborador de Marx na elaboração das teorias do materialismo histórico, foi co-autor de vários trabalhos com este (inclusive o famoso *Manifesto Comunista* de 1848) e publicou os dois últimos volumes de *O Capital* após a morte de Marx. Engels foi um dos maiores críticos do anarquismo e do que rotulou de "socialismo utópico" (N. do R.)

Todas as tendências radicais sofrem de certa dose de inércia intelectual, a libertária não menos que a socialista autoritária. A segurança da tradição pode ser suficientemente reconfortante para bloquear qualquer possibilidade inovadora. O anarquismo tem estado obcecado pelo problema do parlamentarismo e do estatismo, preocupação historicamente justificada mas que pode conduzir a uma mentalidade de estado de sítio, de cariz dogmático.

O municipalismo libertário pode ser o último reduto de um socialismo orientado para instituições populares descentralizadas. É curioso que muitos anarquistas que se entusiasmam com qualquer chácara coletivizada no contexto de uma economia burguesa encarem com desgosto uma ação política municipal que comporte qualquer tipo de eleições, mesmo se estruturadas em assembléias de bairro e com mandatos revogáveis, radicalmente democráticos. Se anarquistas viessem a integrar conselhos comunais, nada obrigaria a que a sua política se orientasse para um modelo parlamentar, sobretudo se confinada ao âmbito local, em oposição consciente ao Estado e visando a legitimação de formas avançadas de democracia direta. A cidade e o Estado não se identificam. As suas origens são diversas e os seus papéis históricos diferentes. O fato de o Estado permear hoje todos os aspectos da vida, da família à fábrica, do sindicato à cidade, não significa que se deva abandonar toda e qualquer forma de relação humana.

Os fantasmas que devemos temer são os do dogmatismo e do imobilismo ritualístico. Estes representam para a autoridade sucesso mais completo que o obtido através da coação, pois significariam que o seu controle está próximo de bloquear a capacidade de pensar livre e criticamente e de resistir com as idéias, mesmo quando a capacidade de agir se encontra bloqueada pelos acontecimentos.

A Batalha, Lisboa, ano 16, nº 127,
janeiro-março de 1990

COMUNALISMO: A DIMENSÃO DEMOCRÁTICA DO ANARQUISMO

I

Poucas vezes, palavras socialmente importantes foram mais confundidas e despojadas de seu significado histórico do que atualmente. Dois séculos atrás, as pessoas normalmente se esquecem, a "democracia" era desaprovada tanto por monarquistas quanto por republicanos, que consideravam-na igualmente o "domínio da ralé". Hoje, a democracia é aclamada como "democracia representativa", uma reversão que se refere a pouco mais do que uma oligarquia republicana dos poucos escolhidos que falam ostensivamente pela maioria sem poder.

"Comunismo", por sua vez, referia-se a uma sociedade cooperativa que basear-se-ia moralmente no respeito mútuo e numa economia na qual cada um contribuiria para o fundo de trabalho social de acordo com sua habilidade e receberia os meios de vida de acordo com suas necessidades. Hoje, o "comunismo" está associado ao Gulag stalinista e é totalmente rejeitado como totalitário. Seu primo, o "socialismo" – que antes significava

uma sociedade politicamente livre, baseada em várias formas de coletivismo e retribuições materiais igualitárias pelo trabalho – é atualmente intercambiável com um liberalismo burguês mais ou menos humanista.

Durante os anos 80 e 90, na medida em que todo espectro social e político mudava-se ideologicamente para a direita, o próprio "anarquismo" não ficou imune à redefinição. Na esfera anglo-americana, o anarquismo está sendo despojado de seu ideal *social* por uma ênfase na autonomia *pessoal*, uma ênfase que está sugando sua vitalidade histórica. Um individualismo stirneriano – marcado pela defesa de mudanças no estilo de vida, o cultivo de particularidades comportamentais e até a adoção do misticismo declarado – está se tornando cada vez mais proeminente. Esse "anarquismo de estilo de vida" está continuamente erodindo o núcleo de orientação social dos conceitos anarquistas de *liberdade*.

Deixem-me sublinhar que na tradição social britânica e americana, a *autonomia* e a *liberdade* não são termos equivalentes[52]. Na medida em que insiste na necessidade de eliminar a dominação pessoal, a autonomia concentra-se no indivíduo como o componente formativo e ponto de convergência da sociedade. Em contraste, a liberdade, apesar de seus usos não rigorosos, denota a ausência de dominação na *sociedade*, da qual o indivíduo é parte. Esse contraste torna-se muito importante quando anarquistas individualistas fazem equivaler o *coletivismo* como tal com a tirania da comunidade sobre seus membros.

Hoje, se uma teórica anarquista como L. Susan Brown pode afirmar que "um grupo é uma coleção de indivíduos, nem mais, nem menos", enraizando o anarquismo no indivíduo abstrato, temos motivos para nos preocupar. Não que essa visão seja inteiramente nova ao anarquismo; vários historiadores anarquistas descreveram-na como implícita no panorama libertário. Deste

52. Além disso, não se deve confundir o uso anglo-saxão da palavra "autonomia", com o uso germânico, de ascendência kantiana, que concebe a autonomia como a capacidade de dar-se as próprias regras. (N. do T)

modo, o indivíduo aparece *ab novo* dotado de direitos naturais e privado de raízes na sociedade ou no desenvolvimento histórico[53].

Mas *de que* deriva esse indivíduo "autônomo"? Qual é a *base* de seus "direitos naturais", além das premissas *a priori* e das intuições obscuras? Que papel desempenha o desenvolvimento histórico em sua formação? Que *premissas sociais* o fazem nascer, o sustentam e, de fato, o alimentam? Como pode uma "coleção de indivíduos" se institucionalizar ao ponto de promover algo mais que uma autonomia que consiste apenas em recusar prejudicar as "liberdades" ["*liberties*"] dos outros – ou "liberdade negativa" ["*negative liberty*"], como Isaiah Berlin a chamou em oposição à "liberdade positiva" ["*positive liberty*"], que é a liberdade *substantiva* [*substantive freedom*][54], em nosso caso, construída de acordo com orientações sociais?

Na história das idéias, a "autonomia", no sentido de um "auto-domínio" estritamente pessoal, encontra seu apogeu antigo

53. L. Susan Brown. *The Politics of Individualism* [A política do individualismo]. Montreal: Black Rose, 1993, p. 12. Eu não questiono a sinceridade da posição libertária de Brown; ela se considera uma anarco-comunista, assim como eu. Mas ela não faz nenhuma tentativa direta de reconciliar suas concepções individualistas com o comunismo. Tanto Bakunin quanto Kropotkin teriam discordado fortemente de sua formulação do que constitui um "grupo", enquanto Margaret Thatcher, claramente, por razões que são suas, teria gostado, já que é tão próxima da famosa afirmação da antiga primeira-ministra britânica de que uma coisa como a sociedade não existe – existem apenas indivíduos. Certamente, Brown não é thatcheriana, nem Thatcher uma anarquista, mas seja quão forem diferentes em outros aspectos, ambas têm filiações ideológicas com o liberalismo clássico que tornam possíveis suas afirmações comuns da "autonomia" do indivíduo. Eu não posso ignorar o fato, no entanto, de que nem a visão de Bakunin, nem a de Kropotkin, nem a minha própria são tratadas com profundidade no livro de Brown (p. 156-62) e sua versão delas está cheia de imprecisões significativas. (N. do A.)

54. Aqui Bookchin joga com as duas palavras em inglês para "liberdade", a de origem anglo-saxã, "freedom" e a de origem latina "liberty". Na tradição política libertária costuma-se associar a palavra anglo-saxã "freedom" com liberdade social e a palavra latina, "liberty" com liberdade individual, mas os usos em muitos casos se confundem. Neste texto, no entanto, Bookchin optou pela oposição entre "freedom" e "autonomy" ["autonomia"] referindo-se à palavra "liberty" apenas nessa passagem onde faz referência ao famoso ensaio de Isaiah Berlin, "Duas concepções de liberdade" [publicado em português em *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: UnB, 1989]. (N. do T.)

no culto da *libertas* na Roma imperial. Durante o domínio dos césares Julio-Claudios, o cidadão romano desfrutava de grande autonomia em ceder a seus próprios desejos – e luxúrias –, sem reprovação de qualquer autoridade, desde que não interferisse nos assuntos e nas necessidades do Estado. Na tradição liberal mais teoricamente desenvolvida de John Locke e John Stuart Mill, a autonomia adquiriu um sentido mais amplo e se opunha ideologicamente à autoridade excessiva do Estado. Durante o século XIX, se havia um único assunto que chamava o interesse dos liberais clássicos era a economia política, que era normalmente concebida não apenas como o estudo dos bens e serviços, mas também como um sistema moral. Na verdade, o pensamento liberal geralmente reduzia o social ao econômico. A autoridade excessiva do Estado era combatida em nome de uma suposta autonomia econômica. Ironicamente, os liberais freqüentemente invocavam a palavra liberdade [*freedom*], no sentido de "autonomia", como continuam a fazer até hoje[55].

No entanto, apesar de suas afirmações da autonomia e da desconfiança autoridade do Estado, esses pensadores clássicos liberais não se apegavam, em última instância, à noção de que o indivíduo é completamente livre da direção das leis. De fato, sua interpretação da autonomia pressupunha na verdade planos bem definidos além do indivíduo – principalmente as *leis do mercado*. Autonomia individual ao contrário, essas leis constituem um *sistema* de organização social no qual todas as "coleções de indivíduos" são postas sob a influência da famosa "mão visível" da competição. Paradoxalmente, as leis do mercado *atropelam* o

55. Os liberais nem sempre estiveram de acordo entre si, nem mantiveram doutrinas notavelmente coerentes. Mill, um utilitarista e um humanista livre-pensador, exibia, na verdade, uma certa simpatia pelo socialismo. Eu não estou individualizando aqui o caso de nenhum teórico liberal particular, seja Mill, Adam Smith ou Friedrich Hayek. Cada um tinha sua excentricidade individual ou linha pessoal de pensamento. Eu estou falando do liberalismo tradicional como um todo, cujas características gerais envolvem uma crença nas "leis" do mercado e na "livre" competição. Marx não estava, de forma alguma, livre dessa influência: ele também tentou incansavelmente descobrir "leis" da sociedade, assim como o fizeram muitos socialistas durante o século XIX, inclusive utópicos como Charles Fourier. (N. do A.)

exercício da "livre escolha" pelos mesmos indivíduos soberanos que, de outra forma, constituem a "coleção de indivíduos".

Nenhuma sociedade racionalmente constituída pode existir sem instituições e se uma sociedade como uma "coleção de indivíduos, nada mais, nada menos" devesse aparecer, ela simplesmente dissolver-se-ia. Tal dissolução, na verdade, nunca aconteceria realmente. Os liberais, apesar disso, podem se apegar à noção de "livre-mercado" e "livre-competição" dirigidos pelas "leis inexoráveis" da economia política.

Alternativamente, a liberdade [*freedom*], uma palavra que tem a mesma raiz etimológica que a alemã *Freiheit* (para a qual não há equivalente nas línguas românicas), tem seu ponto de partida não no indivíduo, mas na comunidade ou, mais amplamente, na sociedade. No século XIX e no começo do século XX, na medida em que os grandes teóricos socialistas sofisticavam cada vez mais as idéias de liberdade, o indivíduo e seu desenvolvimento eram conscientemente entrelaçados com a evolução social – especificamente, as instituições que distinguem a sociedade das agregações meramente animais.

O que tornava seu enfoque particularmente ético era o fato de que enquanto revolucionários eles se faziam a questão-chave – o que constitui uma sociedade *racional*? – uma questão que abole a centralidade da economia numa sociedade livre. Enquanto o pensamento liberal normalmente reduzia o social ao econômico, vários socialismos (com exceção do marxismo) entre os quais o anarquismo, que Kropotkin considerava a ala "esquerda" dissolviam o econômico no social[56].

Nos séculos XVIII e XIX, enquanto o pensamento iluminista e seus derivados traziam a idéia da mutabilidade das instituições para o primeiro plano do pensamento social, o

56. Veja "Anarquismo", de Kropotkin, o famoso artigo para a *Encyclopaedia Britannica* que se tornou um de seus trabalhos mais lidos. Reeditado no livro organizado por Roger N. Baldwin, *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets: A Collection of Writings by Peter Kropotkin* [Panfletos revolucionários de Kropotkin: uma coleção de escritos de Peter Kropotkin] (Vanguard Press, 1927; reimpresso pela Dover, 1970).

indivíduo também passou a ser visto como mutável. Para os pensadores de orientação social do período, uma "coleção" era uma forma totalmente estranha de designar a sociedade; eles corretamente consideravam a liberdade individual congruente com a liberdade social e, muito significativamente, definiam a liberdade como um conceito evolutivo e unificador.

Em resumo, tanto a sociedade, quanto o indivíduo eram historicizados no melhor sentido do termo: como um processo criativo, autogerador e de desenvolvimento contínuo, no qual cada um existia no e pelo outro. Esperava-se que essa historicização seria acompanhada de uma expansão crescente de novos direitos e deveres. O *slogan* da Primeira Internacional, na verdade, era a exigência de "nenhum direito sem deveres, nenhum dever sem direitos" – uma exigência que apareceu depois nas manchetes dos jornais anarquistas na Espanha e em outros lugares, bem no século XX.

Assim, para os pensadores socialistas clássicos, conceber o indivíduo sem sociedade era tão sem sentido quanto conceber a sociedade sem indivíduos. Eles buscavam realizar os dois em estruturas institucionais racionais que promovessem o máximo grau de livre expressão em cada aspecto da vida social.

II

O individualismo, da forma como é concebido pelo liberalismo clássico, se apoiava, para começar, numa ficção. Seu próprio pressuposto de uma "legalidade" social mantida pela competição de mercado estava bastante distante de seu mito de um indivíduo "autônomo" totalmente soberano. Com pressupostos ainda menores nos quais se apoiar, a obra aflitivamente subteorizada de Max Stirner[57] partilhava de uma disjunção semelhante: a disjunção ideológica entre o ego e a sociedade.

57. Filósofo e escritor alemão, pseudônimo de Johann Kaspar Schmidt (1806-1856), criador do anarquismo individualista e defensor do egoísmo como forma de realização pessoal de cada indivíduo. (N. do R.)

A questão central que revela essa disjunção – aliás, essa contradição – é a questão da democracia. Por democracia, evidentemente, eu não quero dizer qualquer forma de "governo representativo", mas democracia face a face. No que diz respeito a suas origens na Atenas clássica, democracia, como eu a utilizo, é idéia da gestão direta da *polis* pelos seus cidadãos em assembléias populares – o que não deve ocultar que a democracia ateniense era marcada pelo patriarcado, escravidão, pelo domínio de classe e pela restrição da cidadania aos homens de origem ateniense reconhecida. Eu estou me referindo a uma tradição evolutiva de estruturas institucionais, não a um "modelo" social[58]. A democracia, genericamente definida, é então a gestão direta da sociedade em assembléias face a face na qual a política é formulada pelos cidadãos residentes e a administração é executada por conselhos delegados e mandatários.

Os libertários normalmente consideram a democracia, mesmo nesse sentido, como uma forma de "dominação" – uma vez que ao se decidir, a posição da maioria prevalece e portanto "domina" a da minoria. Assim, diz-se e a democracia é inconsistente com um ideal verdadeiramente libertário. Mesmo um historiador tão conhecedor do anarquismo como Peter Marshall[59] observa que, para os anarquistas, "a maioria tem tanto o direito

58. Eu *nunca* considerei a democracia clássica ateniense como um "modelo" ou um "ideal" a ser restaurado numa sociedade racional. Eu por muito tempo tenho mencionado Atenas com admiração por um motivo: a *polis* por volta do período de Péricles nos proporciona uma evidência contundente que certas estruturas *podem* existir – decisão política por assembléia, rotação e limitação dos cargos públicos e defesa efetuada por uma cidadania armada não-profissional. O mundo mediterrâneo do século V a.C. era, na maior parte, baseado na autoridade monárquica e em costumes repressivos. Que todas as sociedades mediterrâneas da época tenham necessitado ou empregado o patriarcado, a escravidão e o Estado (normalmente de uma forma absolutista) torna a experiência ateniense tanto mais notável pelo que ela, *de maneira única*, introduziu na vida social, inclusive um grau sem precedentes de liberdade de expressão. Seria ingênuo supor que Atenas poderia ter estado acima dos mais básicos atributos da sociedade antiga de sua época e que, da distância de 2400 anos, temos agora o privilégio de julgar feio e desumano. Infelizmente, não são poucas as pessoas hoje em dia que estão querendo julgar o passado pelo presente. (N. do A.)

59. Filósofo, historiador, escritor, poeta e viajante inglês, nascido em 1946. Escreveu vários livros sobre a história do anarquismo e também sobre ecologia. (N. do R.)

de se impor à minoria, mesmo à minoria de um, quanto a minoria tem o direito de se impor à maioria"[60]. Inúmeros libertários ecoaram essa idéia, várias e várias vezes.

O que surpreende em afirmações como a de Marshall é sua linguagem altamente pejorativa. As minorias, pareceria, nem "decidem", nem "debatem": são antes "dominadas", as coisas lhe são "impostas", são "comandadas", "coagidas" e coisas do gênero. Numa sociedade livre que não apenas permitisse, mas *promovesse* o mais amplo grau de dissidência, cujos palcos nas assembléias e cujos meios de comunicação estivessem abertos à expressão mais plena de todas as posições, cujas instituições fossem verdadeiros fóruns de discussão – pode-se fazer a pergunta razoável de se uma tal sociedade "imporia" de fato algo a alguém quando tivesse que chegar a uma decisão que dissesse respeito ao bem-estar público.

Como então a sociedade faria decisões *coletivas* dinâmicas sobre temas públicos, à parte de meros contratos individuais? A única alternativa coletiva que é normalmente apresentada ao voto de maioria como meio de decisão é a prática do consenso. Na verdade, o consenso tem sempre sido mistificado por "anarco-primitivistas" declarados que consideram que a Idade do Gelo[61] e os povos "primitivos" contemporâneos são o apogeu da realização social e psíquica humana. Eu não nego que o consenso possa ser uma forma apropriada de deliberação em pequenos grupos de pessoas que estão completamente familiarizadas umas com as outras. Mas, para examinar o consenso em termos práticos minha própria experiência me tem mostrado que quando grupos maiores tentam decidir por consenso, isso normalmente os obriga a chegar ao menor denominador intelectual comum

60. Peter Marshall. *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. Londres: Harper Collins, 1992, p. 22. (N. do A.)

61. O termo Idade do Gelo (também Era do Gelo, período glacial ou era glacial) é utilizado para designar um período geológico de longa duração de diminuição da temperatura na superfície e atmosfera terrestres, resultando na expansão dos mantos de gelo continentais e polares bem como dos glaciares alpinos (glaciações). A Idade do Gelo mais recente atingiu o seu máximo há cerca de 20.000 anos. (N. do R.)

em sua decisão: a decisão menos controversa ou mesmo a mais medíocre que uma assembléia relativamente grande consegue obter é adotada – precisamente porque *todo mundo* deve concordar com ela, ou então se abster de votar naquele tema. Mas o que é mais preocupante é eu ter descoberto que ela permite um autoritarismo traiçoeiro e manipulações gritantes – mesmo quando usada em nome da autonomia *ou* liberdade.

Para tomar um caso muito surpreendente: o maior movimento baseado em consenso (envolvendo milhares de participantes) em tempos recentes nos Estados Unidos foi a Aliança Clamshell[62] que foi formada para se opor ao reator nuclear de Seabrook em meados dos anos 70 em New Hampshire. Em seu estudo recente sobre o movimento, Barbara Epstein chamou a Clamshell da "primeira tentativa na história americana de basear um movimento de massas na ação direta não-violenta", além do movimento pelos direitos civis nos anos 60. Como resultado desse aparente sucesso organizacional, muitas outras alianças regionais contra reatores nucleares foram formadas nos Estados Unidos.

Eu posso comprovar pessoalmente o fato de que na Aliança Clamshell, o consenso era fomentado por quacres[63] muitas vezes céticos e por membros de uma comuna duvidosamente "anárquica" localizada em Montague, no estado de Massachusetts. Essa facção pequena, fortemente unida, unificada por seu próprio programa secreto, foi capaz de manipular muitos membros da Clamshell, subordinando sua boa vontade e compromissos idealistas a esses programas oportunistas. Os líderes *de fato* da

62. Organização ativista antinuclear formada em 1976 que lutou (com sucesso) contra a construção do reator nuclear de Seabrook, no estado de New Hampshire; esta organização inspirou outros grupos que também travaram lutas bem-sucedidas contra a instalação de centrais nucleares nos Estados Unidos, como a Abalone Alliance na California e a Shad Alliance em Long Island, no estado de New York. (N. do R.)

63. Membros da seita protestante anglo-saxônica. (N. do T.). Quacre (em inglês, *quaker*) é o nome dado ao grupo religioso de tradição protestante, chamado Sociedade Religiosa dos Amigos (*Religious Society of Friends*), criada em 1652 na Inglaterra por George Fox. Perseguidos pelo rei Carlos II, os *quakers* emigraram para os Estados Unidos, onde criaram em 1681 a colônia (atual estado) da Pensilvânia. (N. do R.)

Clamshell atropelaram os direitos e ideais de inúmeros indivíduos que entraram na aliança e minaram sua moral e sua vontade.

Para que aquela panelinha criasse consenso absoluto numa decisão, a dissidência minoritária era sutilmente persuadida ou psicologicamente coagida a declinar o voto num tema conturbado, porque, afinal, sua dissidência iria basicamente resultar no veto de uma pessoa. Essa prática, chamada de "pôr-se de lado" nos processos de consenso nos Estados Unidos, muito freqüentemente envolvia intimidação da dissidência, ao ponto dela se retirar completamente do processo de decisão, ao invés de fazer uma expressão honrada e contínua de seu desacordo pelo voto, mesmo como uma minoria, de acordo com suas posições. Tendo se retirado, os dissidentes deixavam de ser seres políticos – para que a "decisão" pudesse ser tomada. Mais de uma "decisão" na Aliança Clamshell foi tomada pressionando a dissidência a se calar e, por meio de uma cadeia dessas intimidações, o "consenso" era finalmente atingido apenas depois que os membros dissidentes se anulavam como participantes no processo.

Num nível mais teórico, o consenso silenciava o aspecto mais vital do diálogo, o *dissenso*. A dissidência duradoura, o diálogo apaixonado que persiste mesmo após a minoria ceder temporariamente à decisão da maioria, foi substituído na Clamshell por monólogos burros – e o tom abafado e indisputado do consenso. Na decisão por maioria, a minoria derrotada pode decidir inverter a decisão que perdeu – ela é livre para articular aberta e persistentemente desacordos razoáveis e potencialmente persuasivos. O consenso, por outro lado, não respeita minorias, ele as cala em nome da "unidade" metafísica do grupo "consensual".

O papel *criativo* da dissidência, valioso como fenômeno democrático persistente, tende a desaparecer na uniformidade cinza exigida pelo consenso. Qualquer corpo libertário de idéias que buscasse dissolver a hierarquia, as classes, a dominação e a exploração permitindo inclusive à "minoria de um" impedir a decisão da maioria de uma comunidade, até de confederações regionais e nacionais, qualquer corpo de idéias assim, transformar-se-ia essencialmente numa "vontade geral" rosseauniana com um mundo sombrio de conformidade intelectual e psíquica. Em tempos mais agitados, poderia facilmente "forçar o povo a ser livre", como disse Rousseau – e como praticaram os jacobinos[64] em 1793-94.

Os líderes *de fato* da Clamshell conseguiram escapar com seu comportamento, precisamente porque *a Clamshell não era suficientemente organizada e estruturada democraticamente* para que pudesse neutralizar a manipulação de uma minoria bem-organizada. Os líderes de fato estavam sujeitos a poucas estruturas de controle de ações. A facilidade com que eles astuciosamente utilizaram a decisão por consenso para seus próprios fins foi apenas parcialmente contada[65], mas as práticas consensuais terminaram por afundar essa ampla e interessante organização com sua "república da virtude" rousseauniana. Ela foi também arruinada, devo acrescentar, por um desleixo organizacional que permitia que meros transeuntes participassem das decisões, desestruturando assim a organização ao ponto de se tornar invertebrada. Foi por bons motivos que eu e muitos jovens anarquistas de Vermont, que participamos ativamente na Aliança por alguns anos, passamos a considerar o consenso um sacrilégio.

Se o consenso pudesse ser atingido *sem* pressão aos dissidentes, um processo que é factível em grupos pequenos, quem poderia opor-se a ele como processo de deliberação?

64. Liderados por Robespierre, os jacobinos foram os mais radicais partidários da Revolução Francesa de 1789. Oriundos da pequena e média burguesia, procuraram conciliar a democracia de massas com uma direção política centralizada e tirânica. Sob os jacobinos, foi implantado o Terror, durante o qual foram condenados à morte na guilhotina milhares de opositores ao regime. Receberam a denominação de "jacobinos" por reunirem-se inicialmente no convento dominicano de São Tiago (do nome Tiago em latim: *Jacobus* e do francês *Saint-Jacques*). (N. do R.)

65. Barbara Epstein. *Political Protest and Cultural Revolution: Non-Violent Direct Action in the 1970s and 1980s* [Protesto político e revolução cultural: ação direta não-violenta nos anos 70 e 80]. Berkeley: University of California Press, 1991, principalmente as páginas 59, 78, 89, 94-95, 167-68, 177. Embora discorde de alguns fatos e conclusões do livro de Epstein – a partir de meu conhecimento pessoal e geral da Aliança Clamshell – ela retrata com vivacidade o fracasso do consenso no movimento. (N. do A.)

Mas reduzir o ideal libertário ao direito incondicional de uma minoria – até mesmo uma "minoria de um" – *abortar* a decisão de uma "coleção de indivíduos" é sufocar a dialética de idéias que floresce em oposição, em confronto – decisões com as quais todos não precisam concordar e não *devem* concordar, ao risco da sociedade se transformar num cemitério ideológico. O que não deve negar à dissidência todas as oportunidades de reverter a decisão da maioria pela discussão e defesa de suas posições sem prejuízo para ela.

III

Eu me detive um pouco extensamente na crítica ao consenso, porque ele constitui a alternativa individualista mais comum à democracia, normalmente contraposta como "ausência de domínio" – ou uma forma de autonomia pessoal sem amarras – ao "domínio" da maioria. Enquanto as idéias libertárias nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha caminham cada vez mais para afirmações da autonomia pessoal, o abismo entre o individualismo e o coletivismo antiestatal está se tornando, ao meu ver, intransponível. Um anarquismo centrado na pessoa tem-se enraizado profundamente na juventude hoje. Além disso, ela usa cada vez mais a palavra "anarquia" para expressar não apenas uma posição pessoal, mas também um conjunto de posições anti-racionais, rústicas, antitecnológicas e anticivilizacionais que torna impossível para anarquistas que apóiam suas idéias no socialismo aplicarem a palavra "anarquista" a eles mesmos sem um adjetivo qualificativo. Howar Ehrlich, um de nossos companheiros americanos mais hábeis e preocupados, utiliza a expressão "anarquismo social" como título de sua revista, ao que parece, para distinguir suas posições das de um anarquismo que se apóia ideologicamente no liberalismo ou talvez em coisa pior.

Eu gostaria de sugerir que muito mais do que um adjetivo qualificativo é necessário se queremos elaborar nossa noção de liberdade mais amplamente. Seria mesmo triste se os libertários hoje tivessem literalmente que explicar que eles acreditam numa

sociedade, não apenas numa coleção de indivíduos! Um século atrás, essa crença era pressuposta; hoje, tanta coisa se arrancou das entranhas coletivistas do anarquismo clássico que ele está à beira de se tornar um estágio de vida para adolescentes e uma moda para seus preceptores de meia-idade, um caminho para a "auto-realização" e um equivalente aparentemente "radical" da terapia.

Deve haver hoje algum lugar no espectro político onde um corpo de pensamento antiautoritário que faça avançar a luta amarga da humanidade para conseguir a realização de sua autêntica vida *social* – a famosa "Comuna das comunas" – possa ser claramente articulado institucionalmente e ideologicamente. Deve haver um meio pelo qual antiautoritários com preocupações sociais possam desenvolver um programa e uma prática para tentar mudar o mundo e não apenas as psiques. Deve haver uma arena de luta que possa mobilizar as pessoas, ajudá-las a se educarem e desenvolver uma *política* antiautoritária, para usar essa palavra no seu sentido clássico, que de fato oponha uma nova esfera pública ao Estado e ao capitalismo.

Em poucas palavras, devemos recuperar não apenas a dimensão socialista do anarquismo, mas sua dimensão política: a democracia. Privado de sua dimensão democrática e de sua esfera pública comunal ou municipal, o anarquismo pode mesmo significar pouco mais que uma "coleção de indivíduos, nem mais, nem menos". Mesmo anarco-comunismo, de longe a modificação adjetiva mais preferível do ideal libertário, ainda retém um caráter vago *estrutural* que não nos diz nada sobre as instituições necessárias para apressar uma distribuição comunista dos bens. Ela define um objetivo amplo, uma aspiração – infelizmente, terrivelmente manchada pela associação do "comunismo" com o bolchevismo e o Estado – mas sua esfera pública e suas formas de associação institucional permanecem obscuras no melhor dos casos e suscetíveis de um ônus totalitário no pior.

Eu gostaria de propor que a dimensão democrática e potencialmente praticável dos objetivos libertários seja expressa como *comunalismo*, um termo que, ao contrário dos termos po-

líticos que antes significavam inequivocamente uma mudança social radical, não foi historicamente maculado pelo abuso. Mesmo definições comuns de dicionário de comunalismo, vocês podem ver, capturam em grande medida a visão de uma "comuna das comunas" que está sendo perdida pelas correntes atuais anglo-americanas que celebram a anarquia de diversas formas: como "caos", como "unidade" mística com a natureza, como auto-realização ou como "êxtase", mas, acima de tudo, de forma pessoal[66].

O comunalismo é definido como "uma teoria ou sistema de governo [sic!] no qual comunidades locais virtualmente autônomas [sic] estão vagamente numa federação"[67]. Nenhum dicionário da língua inglesa é muito sofisticado politicamente. Esse uso dos termos "governo" e "autônomo" não nos compromete com a aceitação do Estado e do provincianismo, menos ainda do individualismo. Além do mais, federação é normalmente sinônimo de confederação, o termo que me parece mais compatível com

66. A associação de "caos", "nomadismo", e "terrorismo cultural" com a "anarquia ontológica" (como se a burguesia nos Estados Unidos não tivesse transformado essas excentricidades numa "indústria do êxtase") é totalmente explicada no livro de Hakim Bey (também conhecido como Peter Lamborn Wilson), *T. A. Z: The Temporary Autonomous Zone* (Nova Iorque: Autonomedia, 1985). A revista *yuppie Whole Earth Review* celebra esse panfleto considerando-o o "manifesto" mais influente e lido pela juventude contracultural americana, notando com aprovação que não contém, felizmente, ataques anarquistas convencionais ao capitalismo. Esse tipo de detrito dos anos 60 ecoa de uma forma ou outra na maior parte dos jornaizinhos anarquistas americanos que seduz a juventude que não teve ainda "sua diversão antes de crescer" (um comentário que ouvi anos depois de ativistas estudantis parisienses de 68), quando se tornam corretores de imóveis e contadores. Para uma "experiência de êxtase", os visitantes do Lower East Side de Nova Iorque (próximo a St. Mark's Place) podem jantar, segundo me disseram, no "Café Anarquia" [*Anarchy Café*]. Esse estabelecimento oferece comida de primeira a partir de um menu caro, tem uma reprodução na parede do famoso mural "O quarto estado", talvez para ajudar na digestão e um mâitre para saudar os clientes *yuppies*. Eu não sei dizer se os escritos de Guy Debord, Raoul Vaneigem, Fredy Perlman e Hakim Bey estão à venda lá ou se cópias dos periódicos *Anarchy: A Joural of Desire Armed*, *The Fifth State* ou *Demolition Derby* estão disponíveis para leitura, mas, felizmente, há inúmeras livrarias exóticas nas redondezas onde se pode comprá-los. (N. do A.)

67. Citado de *The American Heritage Dictionary of the English Language* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1978). (N. do A.)

a tradição libertária. O que é mais notável quanto a esse termo (ainda) não maculado é sua proximidade extraordinária com o municipalismo libertário, a dimensão política da ecologia social que eu tenho defendido extensivamente em outros lugares.

Com o comunalismo, os libertários têm uma palavra disponível que eles podem enriquecer pela experiência e pela teoria. De forma mais significativa, a palavra pode expressar não apenas aquilo contra o que nós somos, como aquilo a favor do que nós somos, a saber, a dimensão democrática do pensamento libertário e uma forma libertária de sociedade. Trata-se de uma palavra na medida de uma prática que pode derrubar os muros que estão cada vez mais aprisionando o anarquismo no exotismo cultural e na introversão psicológica. Ela está em oposição explícita ao individualismo sufocante que fica lado a lado com o autocentrismo burguês e um relativismo moral que torna qualquer ação social irrelevante e, na verdade, institucionalmente sem sentido.

É importante enfatizar que o municipalismo libertário – ou o comunalismo, como eu o tenho chamado aqui – é um *horizonte em desenvolvimento*, uma política que busca no final realizar a "comuna das comunas". Dessa forma, ele tenta proporcionar uma *alternativa* confederal diretamente democrática ao Estado e à sociedade burocrática centralizada. Contestar a validade do municipalismo libertário, como o fizeram muitos liberais e ecosocialistas, a partir da premissa que o tamanho das entidades urbanas atuais levanta obstáculos logísticos insuperáveis ao sucesso de sua prática é transformá-la numa "estratégia" de xadrez, congelá-la nas condições dadas da sociedade e depois registrar débitos e créditos para determinar sua capacidade de "sucesso", "eficácia", "altos níveis de participação" etc. O municipalismo libertário não é uma forma de contabilidade social para as condições que *existem*, mas um processo *transformativo* que começa com o que pode ser mudado nas condições atuais. O que pode ser mudado é tomado então como um ponto de partida válido para se conseguir aquilo que *deve ser* numa sociedade racional.

O municipalismo libertário é acima de tudo uma política, para usar a palavra em seu sentido original helênico, que está engajada no *processo* de transformar os agora chamados "eleitores" e "contribuintes" em *cidadãos* ativos e transformar os agora conglomerados urbanos em *comunidades* genuínas ligadas umas às outras por confederações que contrabalançariam e no final contestariam a existência do Estado. Vê-lo de outra forma é reduzir esse desenvolvimento multifacetado e em processo a uma caricatura. Tampouco pretende-se que o municipalismo libertário seja um substituto para a associação enquanto tal – para os aspectos familiares e econômicos da vida – sem os quais a existência humana é impossível em *qualquer* sociedade[68]. Ele é antes uma perspectiva e uma prática em desenvolvimento para a recuperação e ampliação numa escala sem precedentes do que é agora uma *esfera pública* em declínio, esfera que o Estado invadiu e, em muitos casos, virtualmente eliminou[69]. Se a grande dimensão das entidades municipais e o declínio da esfera pública são aceitos como dados inalteráveis, então não nos sobra esperança, resta-nos apenas trabalhar com o dado em *cada* esfera da atividade humana – nesse caso, os anarquistas poderiam muito bem se aliar aos social-democratas (como fizeram alguns, por todas as razões práticas) para trabalhar conjuntamente e meramente modificar o aparato estatal, o mercado e o sistema de relações de mercadorias. Na verdade, com base nesse raciocínio de senso comum, poder-se-ia defender uma posição mais forte do que apenas decentralizar os aglomerados urbanos: preservar o Estado, o mercado, o uso do dinheiro e as empresas

68. A história não oferece "modelo" para o municipalismo libertário, seja a Atenas de Péricles, uma tribo, vila ou cidade – ou ainda uma comuna *hippie* ou um *ashram* budista. Tampouco trata-se do modelo do "grupo de afinidade" – os anarquistas espanhóis usavam essa palavra de forma intercambiável com "grupo de ação" para se referir a uma *unidade organizacional* da FAI [Federação Anarquista Ibérica] e não à base institucional de uma sociedade libertária. (N. do A.)

69. Uma discussão detalhada das diferenças entre o domínio social, que inclui as formas pelas quais nós nos associamos para fins pessoais e econômicos; a esfera pública ou domínio político e o Estado em todas as suas fases e formas de desenvolvimento pode ser encontrado em meu livro *Urbanization Without Cities* (Montreal: Black Rose Books, 1992). (N. do A.)

globais. De fato, muitos aglomerados urbanos já estão se rendo física e logisticamente do fardo de suas dimensões e estão se reconstituindo em cidades-satélites sob nossos próprios olhos, ainda que suas populações e suas jurisdições físicas permaneçam agrupadas sob o nome de uma única metrópole.

Estranhamente, muitos anarquistas de estilo de vida que, como visionários da nova era, têm a habilidade notável de *imaginar* a mudança de *tudo*, tendem a levantar fortes objeções sempre que se lhes pede para mudar de verdade *qualquer coisa* na sociedade atual – a não ser cultivar uma maior "auto-expressão", ter mais delírios místicos e transformar seu anarquismo em uma forma de arte, recuando para um mutismo social. Quando críticos do municipalismo libertário apontam o número proibitivo de pessoas que poderiam freqüentar ou ser participantes ativos em assembléias municipais e perguntam quão "práticas" essas assembléias seriam em cidades grandes como Nova Iorque, cidade do México ou Tóquio, eu posso lembrar que a abordagem comunalista levanta a questão de se podemos de fato modificar de alguma forma a sociedade atual e realizar a "comuna das comunas".

Se uma abordagem comunalista como essa parece terrivelmente grandiosa, eu posso apenas suspeitar que para anarquistas de estilo de vida a batalha *já* está perdida. De minha parte, se a anarquia vier a significar pouco mais do que uma estética do "autocultivo", um tumulto excitante, *graffiti* com *spray* ou atos heróicos e pessoais alimentados por um "imaginário" auto-indulgente, então eu terei pouco a ver com ela. O cultivo teatral da pessoa entrou completamente na moda quando a contracultura dos anos 60 se transformou na cultura da nova era dos anos 70 – e se tornou um modelo para os estilistas de moda burgueses e para as butiques.

IV

O anarquismo está em recuo hoje. Se falharmos em elaborar a dimensão democrática do anarquismo, perderemos a oportunidade não apenas de constituir um movimento vital como de

preparar as pessoas para uma práxis social revolucionária no futuro. Infelizmente, estamos testemunhando o assustador dessecamento de uma grande tradição, de forma que neo-situacionistas, niilistas, primitivistas, anti-racionalistas, anticivilizacionistas, e "caóticos" assumidos estão se encarcerando em seus egos, reduzindo tudo o que se parece à atividade política pública a uma excentricidade juvenil.

Nada disso deve negar a importância da cultura libertária, uma cultura que é estética, brincalhona e altamente imaginativa. Os anarquistas do último século e de parte do século atual se orgulhavam, e com razão, do fato de que muitos artistas inovadores, principalmente pintores e romancistas, se alinhavam com posições anárquicas da realidade e da moralidade. Mas um comportamento que se inclina à mistificação da criminalidade, da associalidade, da incoerência intelectual, do antiintelectualismo e da desordem pela desordem é simplesmente lumpen. Ele se alimenta dos detritos do próprio capitalismo. Não importa quanto um tal comportamento invoque os "direitos" do ego à medida que dissolve o político no pessoal ou infla o pessoal ao ponto de fazê-lo uma categoria transcendental – ele é *a priori*, no sentido em que não tem origens fora da mente para apoiá-lo, mesmo que potencialmente. Como Bakunin e Kropotkin argumentaram repetidamente, a individualidade nunca existiu separada da sociedade e a própria evolução do indivíduo foi coextensiva com a evolução social. Falar do "indivíduo" separado de suas raízes sociais e de seus comprometimentos sociais é tão sem sentido quanto falar de uma sociedade que não contém pessoas ou instituições.

Já para existir as instituições precisam ter *forma*, como argumentei 30 trinta anos atrás em meu artigo "The Forms of Freedom" [*"As formas da liberdade"*][70] ao risco de que a própria liberdade – tanto individual como social – perca sua definibilidade. As instituições devem ser tornadas *funcionais*, não abstraídas em categorias kantianas que flutuam num ar acadêmico rarefeito. Elas devem ter a tangibilidade de uma *estrutura* – não importa

70. Publicado em *Post-Scarcity Anarchism*. Montreal: Black Rose. (N. do T.)

quão ofensivo um termo desses possa parecer aos libertários individualistas: concretamente, elas precisam ter os meios, as políticas e a práxis experimental para chegarem a decisões. A não ser que todas as pessoas sejam psicologicamente homogêneas e os interesses tão uniformes no caráter que a dissidência seja simplesmente sem sentido, deve haver espaço para propostas conflitantes, discussão, explicação racional e decisões de maioria – em resumo, democracia.

Goste-se ou não, uma democracia assim, se é libertária, será comunalista e institucionalizada de maneira tal que será face a face, direta e de base, uma democracia que faz avançar nossas idéias da liberdade negativa [*negative liberty*] à liberdade positiva [*positive liberty*]. Uma democracia comunalista nos obriga a desenvolver uma esfera pública – e, no sentido ateniense do termo, uma *política* – que cresce em tensão e finalmente em conflito decisivo com o Estado.

Confederal, anti-hierárquica e coletivista, baseada na gestão municipal dos meios de vida e não no controle por interesses dissimulados (tais como controle operário, controle privado e, de forma mais perigosa, controle de Estado), ela deve ser considerada com justiça uma atualização em processo do ideal libertário como práxis *diária*[71].

O fato de que uma política comunalista implica participação nas eleições municipais – baseada, com certeza, num programa inflexível que exige a formação de assembléias populares e a confederação delas – não significa que a entrada em conselhos distritais e municipais envolve a participação em

71. Devo enfatizar que não estou contrapondo uma democracia comunalista a empreendimentos como cooperativas, clínicas do povo, comunas e coisas do gênero. Mas não se deve ter ilusões de que esses empreendimentos são mais do que *exercícios* de controle popular e formas de reunir as pessoas numa sociedade altamente atomizada. Nenhuma cooperativa de alimentação pode substituir os mercados de alimentos varejistas sob o capitalismo e nenhuma clínica pode substituir complexos hospitalares, não mais do que oficinas podem substituir fábricas. Devo observar que os anarquistas espanhóis, praticamente desde o princípio, perceberam totalmente os limites do movimento cooperativista nos anos 1880, quando tais movimentos eram de fato mais factíveis do que são hoje e eles, significativamente, se separaram do cooperativismo de forma programática. (N. do A.)

órgãos do Estado – não mais do que o estabelecimento de um sindicato anarco-sindicalista numa fábrica privada envolve a participação em formas capitalistas de produção. Basta voltar-se para a Revolução Francesa de 1789-94 para ver como instituições aparentemente estatais, como os "distritos" municipais estabelecidos sob a monarquia em 1789 para apressar as eleições dos Estados Gerais, foram transformadas, quatro anos depois, em corpos amplamente revolucionários ou "seções" que quase fizeram surgir a "comuna das comunas". O movimento para a democracia seccional foi derrotado durante a insurreição de 2 de junho de 1793 – não pelas mãos da monarquia, mas pela traição dos jacobinos.

O capitalismo não nos dará generosamente as instituições democráticas que precisamos. Seu controle da sociedade hoje é onipresente, não apenas no pouco que resta da esfera pública, mas nas mentes dos auto-intitulados radicais. Um povo revolucionário deve afirmar seu controle sobre as instituições que são básicas para a vida pública – instituições que Bakunin corretamente percebeu serem os conselhos municipais – ou então não terá outra escolha do que se retirar para a vida privada, o que já está acontecendo numa escala epidêmica nos dias de hoje[72]. Seria irônico, na verdade, se um anarquismo individualista e suas diferentes mutações, do acadêmico e transcendentemente moral ao caótico e lumpen, no curso de rejeitar a democracia, mesmo para uma "minoria de um", aumentasse ainda mais os muros do dogma que estão constantemente cercando o ideal libertário e se, intencionalmente ou não, o anarquismo se tornasse um outro culto narcisista confortavelmente assentado numa sociedade alienada, mercantilizada, introvertida e egocêntrica.

Green Perspectives, nº 31, outubro de 1994

72. Para Bakunin, o povo "tem um bom senso saudável e prático quando se trata de assuntos comunitários. Ele é muito bem informado e sabe como escolher em seu meio os representantes mais capazes. É por isso que as eleições municipais sempre refletem melhor a atitude real e a vontade do povo". (Sam Dolgoff [ed.] *Bakunin on Anarchy*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1972 – reeditado por Black Rose Books de Montreal, p. 223) Eu omiti as enjoadas interpolações que Dolgoff inseriu para "modificar" o sentido do que disse Bakunin. Deve-se notar que o anarquismo do século XIX era mais plástico e flexível do que é hoje. (N. do A.)

GRUPOS DE AFINIDADE

O termo "grupos de afinidade" é a tradução do espanhol "*grupos de afinidad*", nome de um tipo de organização criada na época anterior a Franco e que serviu de base à temível FAI[73] (que congregava os militantes mais idealistas da CNT[74], a imensa organização anarco-sindicalista). Criar hoje uma imitação servil do tipo de organização e dos métodos utilizados pela FAI não seria possível, nem desejável. Os anarquistas espanhóis da década de 30 certamente enfrentavam problemas sociais inteiramente diferentes daqueles com que hoje se defrontam os anarquistas americanos. O modelo, entretanto, tem certas características que podem ser aplicadas a qualquer situação social, e que muitas vezes foram adotadas intuitivamente pelos radicais americanos que chamaram as organizações resultantes de "coletivos", "comunas" ou "famílias".

Os grupos de afinidade poderiam ser facilmente considerados como um novo tipo de prolongamento da família, em que os laços de parentesco foram substituídos por um relacionamento

73. Federação Anarquista Ibérica, organização anarco-sindicalista fundada em Valencia em 1927, que inicialmente baseou suas atividades em pequenos grupos autônomos. (N. do R.)

74. Confederação Nacional do Trabalho, união de sindicatos autônomos de feição anarquista fundada em Barcelona em 1910 com base nos princípios da autogestão, federalismo e ajuda mútua. A CNT permanece atuante como uma das mais importantes organizações do movimento anarquista espanhol (N. do R.).

humano extremamente intenso, relacionamento que é alimentado por idéias e práticas revolucionárias comuns. Muito antes que a palavra "tribo" ganhasse popularidade no movimento da contracultura americana, os anarquistas espanhóis já chamavam suas reuniões de "*asambleas de las tribus*" – assembléias das tribos. Cada grupo de afinidade tem um número limitado de participantes para garantir o maior grau de intimidade possível entre seus membros. Autônomos, comunitários e francamente democráticos, os grupos combinam as teorias revolucionárias a um estilo de vida e um comportamento igualmente revolucionários, criando um espaço livre onde os seus integrantes podem reestruturar-se, tanto individual quanto socialmente, como seres humanos.

Grupos de afinidade pretendem funcionar como catalisadores dentro do movimento popular, não como "vanguardas"; eles proporcionam iniciativa e conscientização, não um estado-maior e uma fonte de comando. Os grupos proliferam em nível molecular e têm um "movimento browniano"[75] próprio. A união ou separação de cada grupo é determinada pelas circunstâncias do momento e não por ordens burocráticas vindas de um centro distante. Durante períodos de opressão política, os grupos de afinidade são altamente resistentes à infiltração policial. Devido ao alto grau de intimidade que existe entre os participantes, muitas vezes se torna difícil penetrar no grupo e, mesmo quando isto acontece, não há um mecanismo centralizado que dê aos infiltrados uma visão geral do movimento como um todo. Mesmo sob condições tão difíceis, os grupos de afinidade ainda conseguem manter contato através da literatura e de revistas.

Durante períodos de atividade mais intensa, por outro lado, nada impede que os grupos trabalhem juntos em qualquer nível que se fizer necessário. Eles podem unir-se através de

75. O movimento browniano (assim chamado em homenagem ao botânico escocês Robert Brown, que foi o primeiro a observá-lo, em 1827) é o movimento aparentemente aleatório de partículas suspensas em um fluido, em conseqüência dos choques das moléculas do fluido com as partículas. Esse movimento está diretamente ligado a muitas reações ao nível celular, como a difusão, a formação de proteínas e o transporte intracelular de moléculas. (N. do R.).

grupos locais, regionais ou nacionais para formular planos de ação comum; podem criar comitês temporários (como os que congregavam estudantes e operários franceses em 1968) para coordenar determinadas tarefas. Entretanto, os grupos de afinidade sempre têm suas raízes nos movimentos populares e são sempre leais às formas sociais criadas pelos revolucionários, não a uma burocracia impessoal. Como resultado de sua autonomia e regionalismo, os grupos são capazes de manter uma avaliação crítica sensível sobre as novas perspectivas. Intensamente experimentais e diversificados quanto ao estilo de vida, eles funcionam como uma fonte de estímulo mútuo, influenciando também o movimento popular. Cada grupo procura adquirir os recursos necessários para funcionar com quase total autonomia, desenvolvendo um perfeito sistema de conhecimentos e experiências para vencer as limitações sociais e psicológicas impostas pela sociedade burguesa ao desenvolvimento individual. Agindo como um núcleo de conscientização e experiência, cada grupo tenta levar adiante uma forma de movimento revolucionário espontâneo do povo, fazendo-o atingir um ponto em que o grupo possa finalmente desaparecer, integrando-se às formas sociais orgânicas criadas pela revolução.

Condensado e adaptado de *Anarquismo Pós-Escassez*
(Berkeley: Ramparts Press, 1971)

AUTOGESTÃO E TECNOLOGIAS ALTERNATIVAS

A autogestão, nos seus mais variados e ricos significados, esteve sempre estreitamente associada no desenvolvimento das técnicas, ainda que esta associação nem sempre tenha merecido a atenção que seria de desejar. No entanto, ao pôr em relação estes dois aspectos, não quero, de modo nenhum, comprometer-me em uma relação simplificadora, isto é, uma relação que reduza a complexidade dos problemas técnicos a um determinismo tecnológico. Os homens são seres quase inteiramente sociais. Eles desenvolvem um conjunto de valores, de instituições e de relações culturais que permitem, ou não, o desenvolvimento de técnicas. É preciso, creio, insistir de novo no fato de certas invenções técnicas fundamentais ao desenvolvimento do capitalismo, como por exemplo a máquina a vapor, serem já conhecidas dos gregos há mais de 2000 anos. Com efeito, o fato de uma tal fonte de energia não ter sido, naquela altura, usada senão como simples brinquedo testemunha largamente a importância que tiveram os valores éticos e culturais da Antigüidade sobre a evolução das técnicas em geral e, em particular, sobre todas as épocas não submetidas a uma lógica de mercado.

Mas, de uma outra forma, seria também de um simplismo inaceitável negar as relações das técnicas existentes, em deter-

minado período histórico, com o modo como a humanidade define e interpreta a idéia de autogestão. E uma tal afirmação é particularmente evidente nos dias de hoje, quando a autogestão é concebida principalmente em termos econômicos, tais como "controle operário", "democracia industrial", "participação dos trabalhadores", isto é, nos termos dos velhos anarco-sindicalistas, como uma espécie de coletivização econômica. Mais tarde discutiremos como tal interpretação da autogestão, compreendida apenas em termos econômicos, pôde ocultar e diferir de outras interpretações da palavra, nomeadamente aquelas que se prendiam com as idéias de federalismo municipal da sociedade medieval, das seções revolucionárias de 1793 e da Comuna de Paris. Mas, agora, é cada vez mais evidente que hoje, quando falamos de autogestão, falamos de uma forma ou de outra, de sindicalismo. Falamos de uma formação econômica que se relaciona com a organização do trabalho, o emprego dos materiais e das máquinas, bem como com a repartição social dos recursos materiais. Em suma, nós falamos das técnicas ou da tecnologia.

Mas, a partir do momento em que questionamos os problemas técnicos como importantes, nós abrimos caminho a um número considerável de paradoxos, que não podem ser resolvidos pelo simples efeito da retórica ou da fórmula moral mais conhecida. Se o papel da técnica, na formação do pensamento e da sociedade, tem sido, por vezes, exagerado por autores diversos, nas suas opiniões sociais, como Marshall McLuhan[76] ou Jacques Ellul[77], não podemos contudo negar a sua influência, e até a sua indispensável contribuição, na criação das instituições sociais e das atitudes culturais. O sentido altamente economicista que a

76. Herbert Marshall McLuhan (1911-1980), filósofo e teórico da comunicação canadense, famoso pelos inovadores conceitos de "aldeia global" e "o meio é a mensagem". Foi pioneiro no estudo dos impactos das tecnologias de comunicação e informação na construção da sociedade humana, em sua obra clássica de 1962, *A Galáxia de Gutenberg* (São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1969) (N. do R.)

77. Jacques Ellul (1912-1994), filósofo, sociólogo, teólogo e anarquista cristão francês, conhecido por suas preocupações acerca da emergência de uma "tirania tecnológica" sobre a humanidade (que forneceram inspiração ao movimento primitivista). (N. do R.)

palavra autogestão hoje evoca, não é senão, por si mesmo, uma prova gritante do grau de apropriação que as palavras sofrem na sociedade industrial[78]. O termo "auto", como prefixo, e a palavra "gestão" tornam-se, no plano das idéias e dos sentidos, opostas uma à outra. A idéia de gestão tende a apagar a idéia de autonomia. Pela influência dos valores tecnocráticos sobre o pensamento, a autogestão, conceito fundamental a uma administração libertária da vida e da sociedade, foi preterida a favor de uma estratégia de gestão eficaz e rentável. Deste modo, a idéia de autogestão é cada vez mais levada em conta, mesmo pelos sindicalistas mais decididos, não por motivos de autonomia pessoal, mas por razões de funcionalidade econômica. Somos impelidos a pensar que "o pequeno é bonito"[79], não porque assim possamos obter uma sociedade à escala humana, que cada um possa controlar, mas porque dessa forma economizaremos energia. Autonomia e autogestão são encaradas como componentes da lógica industrial, isto é, atitudes mais aptas a resolverem problemas econômicos e técnicos do que problemas morais e sociais. É a própria sociedade que nega a individualidade do homem, que estabelece, afinal, os termos que devem ser utilizados por aqueles mesmos que pretendem modificá-la em um sentido diferente e libertário. Ela apropria-se, de forma decisiva, da sensibilidade dos seus oponentes mais decididos,

78. Basta, neste sentido, observar o lugar que a cibernética tomou na linguagem cotidiana. Nós já não pedimos um "conselho" a alguém, pedimos o seu retorno (*feedback*). Em vez de estabelecermos um diálogo, nós solicitamos uma "entrada". Esta invasão sinistra do mundo do logos, entendido como razão, representa a subversão não só das interações humanas, mas da própria personalidade como fenômeno orgânico de desenvolvimento. O homem-máquina de La Mettrie integra hoje a sua propriedade moderna como um sistema cibernético, não apenas ao nível físico mas ao nível da sua própria subjetividade. (N. do A.)

79. Bookchin faz referência aqui ao título do famoso livro do economista alemão Ernst Friedrich Schumacher, *Small Is Beautiful* (publicado em 1973), que divulgou o conceito de "tecnologia intermediária" ou "apropriada", descentralização e aplicação de princípios ecológicos na atividade econômica, em oposição ao gigantismo, centralização e agressão ao meio ambiente da tecnologia industrial. O livro de E. F. Schumacher exerceu forte influência sobre o movimento ecológico da década de 70 e foi publicado no Brasil com o lastimável título de *O Negócio é Ser Pequeno* (Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977). (N. do R.)

estabelecendo os parâmetros das suas críticas e opiniões. Em suma, ela "industrializa" a sua própria oposição possível.

Também a autogestão, que recusa pôr em causa as suas bases de atuação técnica, não é, por outro lado, menos paradoxal. Será, com efeito, possível acreditar que nas empresas nacionalizadas, ou sob controle operário, estes terão mudado de maneira decisiva o seu comportamento social, cultural e intelectual? Será que uma fábrica, uma mina ou uma grande exploração agrícola se tornam espaços de liberdade e de livre criatividade, só pelo simples fato de serem coletivos operários que os gerenciem? Será que a simples eliminação da exploração econômica traz inevitavelmente consigo o fim da dominação social e da alienação cultural? Superando o poder de classe, superaremos o poder da sua hierarquia? Isto é, para falar de modo mais preciso e sucinto, poderão as técnicas atuais responder de forma adequada à modificação e à transformação desejada?

É justamente a partir daqui que noções como "controle operário", "democracia industrial", "participação econômica" se mostram, por si só, claramente insuficientes.

Não há argumentos mais claros e precisos para opor às idéias funcionais de organização econômica que o fato, cada vez mais claro, da natureza autoritária da atual tecnologia. A idéia de uma neutralidade da tecnologia atual, uma neutralidade essencialmente social e política, é, no entanto, um postulado de base, aceito por um conjunto muito vasto de ideólogos e pensadores. Admite-se como claro o ponto de vista funcional que considera a técnica como sendo apenas o meio inanimado, sem vida, do metabolismo entre o homem e a natureza. O fato de a fábrica ser, por excelência, o lugar privilegiado da autoridade não impede que isso seja tido como uma espécie de fato natural, isto é, um fato que está para além de todas as considerações éticas e sociais.

Infelizmente, quando as considerações éticas sobre a tecnologia são isoladas, e não levam em conta um determinado contexto histórico ou social, o ponto de vista funcional tende igualmente a sobrepor-se e a prevalecer, exatamente pelas mes-

mas razões acima apresentadas, pois também ele pressupõe que a tecnologia não é senão uma questão de concepção, um dado que é, ou não, funcional. Só muito recentemente vimos emergir um tipo novo de interrogação, ligada à instalação de centrais nucleares, que se recusa a aceitar a tecnologia como um "dado", sem outras conseqüências. A noção de que o "átomo pacífico" é intrinsecamente um "átomo agressivo" divulgou-se largamente depois do acidente na central de Three Mile Island[80], em Harrisburg. Aquilo que foi mais significativo neste acidente foi, talvez, o fato dos antinucleares terem conseguido interessar as pessoas pelas novas tecnologias e pelas energias renováveis, que são ecologicamente mais sãs e implicitamente mais humanas. A distinção entre "boas" e "más" técnicas, isto é, uma avaliação ética do desenvolvimento técnico, pôde então fazer-se com uma acuidade desconhecida desde a primeira Revolução Industrial.

Autonomia e educação

Aquilo que me proponho defender aqui é a necessidade que os defensores da autogestão têm em lidar com a tecnologia de uma forma muito idêntica, e em um contexto ético semelhante, àquela utilizada pelos grupos antinucleares na sua relação com os recursos energéticos. Eu proponho que perguntemos se a fábrica, a mina ou a grande exploração agrícola podem ser legitimamente consideradas como espaço aceitável para uma concepção libertária de autogestão, e se assim for, quais são então as alternativas possíveis, as alternativas que justifiquem, em um campo ético e social, essa mesma concepção libertária. Esta tarefa torna-se cada vez mais necessária, na medida em que o conceito de "autogestão" é cada vez mais encarado como

80. Referência ao acidente ocorrido na usina nuclear de Three Mile Island, em Harrisburg, Pensilvânia, em 29 de março de 1979, cujo reator sofreu uma fusão parcial, provocando vazamento de radioatividade na atmosfera a uma distância de até 16 quilômetros em uma intensidade até oito vezes maior do que a dose letal, o que levou 140 mil pessoas a deixarem a área afetada. Foi considerado o pior acidente nuclear na história, até ser superado pelo acidente na usina de Chernobyl, na Ucrânia, em 1986. (N. do R.)

estabelecendo os parâmetros das suas críticas e opiniões. Em suma, ela "industrializa" a sua própria oposição possível.

Também a autogestão, que recusa pôr em causa as suas bases de atuação técnica, não é, por outro lado, menos paradoxal. Será, com efeito, possível acreditar que nas empresas nacionalizadas, ou sob controle operário, estes terão mudado de maneira decisiva o seu comportamento social, cultural e intelectual? Será que uma fábrica, uma mina ou uma grande exploração agrícola se tornam espaços de liberdade e de livre criatividade, só pelo simples fato de serem coletivos operários que os gerenciem? Será que a simples eliminação da exploração econômica traz inevitavelmente consigo o fim da dominação social e da alienação cultural? Superando o poder de classe, superaremos o poder da sua hierarquia? Isto é, para falar de modo mais preciso e sucinto, poderão as técnicas atuais responder de forma adequada à modificação e à transformação desejada?

É justamente a partir daqui que noções como "controle operário", "democracia industrial", "participação econômica" se mostram, por si só, claramente insuficientes.

Não há argumentos mais claros e precisos para opor às idéias funcionais de organização econômica que o fato, cada vez mais claro, da natureza autoritária da atual tecnologia. A idéia de uma neutralidade da tecnologia atual, uma neutralidade essencialmente social e política, é, no entanto, um postulado de base, aceito por um conjunto muito vasto de ideólogos e pensadores. Admite-se como claro o ponto de vista funcional que considera a técnica como sendo apenas o meio inanimado, sem vida, do metabolismo entre o homem e a natureza. O fato de a fábrica ser, por excelência, o lugar privilegiado da autoridade não impede que isso seja tido como uma espécie de fato natural, isto é, um fato que está para além de todas as considerações éticas e sociais.

Infelizmente, quando as considerações éticas sobre a tecnologia são isoladas, e não levam em conta um determinado contexto histórico ou social, o ponto de vista funcional tende igualmente a sobrepor-se e a prevalecer, exatamente pelas mesmas razões acima apresentadas, pois também ele pressupõe que a tecnologia não é senão uma questão de concepção, um dado que é, ou não, funcional. Só muito recentemente vimos emergir um tipo novo de interrogação, ligada à instalação de centrais nucleares, que se recusa a aceitar a tecnologia como um "dado", sem outras conseqüências. A noção de que o "átomo pacífico" é intrinsecamente um "átomo agressivo" divulgou-se largamente depois do acidente na central de Three Mile Island[80], em Harrisburg. Aquilo que foi mais significativo neste acidente foi, talvez, o fato dos antinucleares terem conseguido interessar as pessoas pelas novas tecnologias e pelas energias renováveis, que são ecologicamente mais sãs e implicitamente mais humanas. A distinção entre "boas" e "más" técnicas, isto é, uma avaliação ética do desenvolvimento técnico, pôde então fazer-se com uma acuidade desconhecida desde a primeira Revolução Industrial.

Autonomia e educação

Aquilo que me proponho defender aqui é a necessidade que os defensores da autogestão têm em lidar com a tecnologia de uma forma muito idêntica, e em um contexto ético semelhante, àquela utilizada pelos grupos antinucleares na sua relação com os recursos energéticos. Eu proponho que perguntemos se a fábrica, a mina ou a grande exploração agrícola podem ser legitimamente consideradas como espaço aceitável para uma concepção libertária de autogestão, e se assim for, quais são então as alternativas possíveis, as alternativas que justifiquem, em um campo ético e social, essa mesma concepção libertária. Esta tarefa torna-se cada vez mais necessária, na medida em que o conceito de "autogestão" é cada vez mais encarado como

80. Referência ao acidente ocorrido na usina nuclear de Three Mile Island, em Harrisburg, Pensilvânia, em 29 de março de 1979, cujo reator sofreu uma fusão parcial, provocando vazamento de radioatividade na atmosfera a uma distância de até 16 quilômetros em uma intensidade até oito vezes maior do que a dose letal, o que levou 140 mil pessoas a deixarem a área afetada. Foi considerado o pior acidente nuclear na história, até ser superado pelo acidente na usina de Chernobyl, na Ucrânia, em 1986. (N. do R.)

um problema técnico de administração industrial. O "controle operário" pode mesmo tornar-se uma moda de gestão, sem qualquer implicação social relevante, enquanto os operários consentirem em serem encarados apenas como operários. As suas decisões podem até ser consideradas e levadas em conta, já que, também elas, podem contribuir para a racionalização técnica das operações industriais.

E, no entanto, se a autogestão não se tornar uma outra coisa, uma coisa que seja um pouco mais do que gerir as formas técnicas existentes, se o trabalho não for transformado em uma atividade livre e criativa, então a autogestão é apenas um falso desafio. Deste modo, é o próprio conceito de autogestão que necessita ser reexaminado. Nós faríamos bem em examinar algumas noções construídas com base na autogestão, particularmente na relação que mantêm com o desenvolvimento técnico, antes de a considerarmos como uma idéia social libertadora. A noção inglesa de *selfhood*[81] tem a sua origem na idéia helênica de autonomia, isto é, na idéia de "autogoverno". O fato de o termo autonomia apenas significar hoje a simples independência, em termos políticos, deve-se a essa forma de reducionismo, própria da nossa sociedade, e de que anteriormente já falamos. A autonomia helênica estava intimamente relacionada com a idéia de governo social, e com a capacidade que o indivíduo tinha em participar diretamente no governo da sociedade em que vivia, antes mesmo de se ocupar das suas atividades econômicas. Com efeito, o próprio termo "economia" significava a gestão da casa – o *oikos* – e não da sociedade, e era por isso tida como uma atividade inferior, ainda que necessária, à gestão e à participação na comunidade e na *pólis*. A noção de *selfhood* era então, me parece, associada mais ao poder do indivíduo no seio da comunidade, do que propriamente à gestão da existência material. No entanto, a possibilidade de exercer um poder social, e dessa forma adquirir uma individualidade (um eu),

81. A noção inglesa de *selfhood* poderia ser traduzida em português, um pouco desajeitadamente, por autodeterminação. O sufixo *hood* reforça a idéia de capacidade individual e de atividade pessoal. (N. do T.)

pressupunha uma certa forma de lazer e uma liberdade material, adquiridas através da boa gestão do meio. Mas asseguradas essas condições básicas, a noção de *selfhood* exigia mais, e estas exigências podem hoje parecer, ao homem da nossa época, tremendamente significativas. Para começar, a noção de *selfhood* implicava, desde o início, o reconhecimento da competência do indivíduo. A autonomia, isto é, o autogoverno, teria sido uma palavra vazia se o conjunto de indivíduos que constituíam a *pólis* grega, e notadamente a democracia ateniense, não fossem eles próprios seres capazes de, por si mesmos, assegurarem a formidável responsabilidade do governo. No fundo, a democracia na cidade estava baseada em um princípio básico de que qualquer cidadão podia exercer o poder, visto que possuía uma competência pessoal e uma lealdade indiscutível. A educação política do cidadão era, por conseguinte, uma educação da competência pessoal, da inteligência e, sobretudo, da retidão cívica e moral. A chamada *ecclesia*[82] ateniense, espécie de assembléia popular de cidadãos, que se reunia pelo menos 40 vezes por ano, era então o terreno privilegiado para testar essa capacidade educativa. Mas a *ágora*[83], praça pública onde os atenienses tratavam de todos os seus problemas, é que era, no fundo, a sua verdadeira escola. Com efeito, parece que a noção de *selfhood* teve a sua primeira e mais remota origem em uma política da personalidade, e não em um processo de produção material[84]. É quase um absurdo, de natureza etimológica, pretender dissociar o prefixo "auto" da capacidade de exercer um controle pessoal sobre a vida social. Sem o seu significado ético, as suas implicações de natureza pessoal moral, a noção de *selfhood* arrisca dissolver-se em uma

82. Principal assembléia popular da democracia ateniense, aberta a todos os cidadãos adultos do sexo masculino, de todas as classes. (N. do R.)

83. Praça principal na *polis*, considerada o símbolo da democracia ateniense, na qual quase todos os cidadãos (isto é, apenas os adultos do sexo masculino) tinham direito a voz e voto. (N. do R.)

84. Deve estar claro para o leitor que, ao falar de política, eu uso a palavra no sentido helênico, isto é, como administração da *polis*, e não em qualquer sentido eleitoral. A administração da *polis* era para os atenienses um processo de educação constante, bem como uma atividade social de primeira grandeza em que cada cidadão tinha responsabilidades. (N. do A.)

espécie de individualismo, vazio e sem sentido, que lembra, por vezes, esse egoísmo da personalidade humana que emerge à superfície da sociedade burguesa como os resíduos das operações industriais.

Retirar da noção de *selfhood* o seu sentido mais personalizado, é ser, desde já, incapaz de apreender, em toda a sua extensão, o uso de qualquer palavra que contenha o prefixo "auto". A auto-atividade, para usarmos outra palavra possível, implica justamente o uso dessa força individual, bem como a sua aplicação ao processo social. A auto-atividade assenta, ela também, sobre uma política pessoal que, por um lado, seja uma escola de formação do indivíduo e, por outro, a capacidade de intervir e de pesar sobre os acontecimentos sociais. Sem discernimento pessoal, força moral, vontade e sensibilidade necessária à atividade, entendida esta no seu sentido mais nobre e completo, a expressão do eu tende a reduzir-se a uma relação de incapacidade, a uma relação de obediência e obrigação. A auto-atividade, no seu sentido mais profundo, só pode então ser ação direta. Mas também a ação direta, tal como a idéia de governo, só pode ser concebida como expressão de um eu comprometido. A prática deste compromisso, que se torna uma autêntica ginástica do cotidiano, é então o culminar daquilo que poderíamos chamar de uma auto-atualização.

A organização segundo os princípios anarquistas é aquela que melhor pode hoje responder a esta necessidade de dar uma expressão cada vez mais lata ao eu. Ela é a *ágora*, por assim dizer, de uma política da personalidade. A forma como se organiza "o grupo de afinidades" é ele mesmo a expressão de uma associação baseada no reconhecimento mútuo das capacidades de cada um. Quando o grupo perde esta orientação, ele tende a tornar-se então um simples eufemismo. O grupo libertário de afinidades pode ser uma união ética de indivíduos livres e moralmente fortes, capazes de tomarem decisões por consenso, já que eles vivem em um reconhecimento mútuo de competências recíprocas. Não é senão no preenchimento desta condição básica, que implica uma autêntica revolução do ser humano, que um grupo pode se

pretender revolucionário e participante ativo de uma sociedade e de uma relação libertária.

Detive-me sobre estes aspectos, que se relacionam com o prefixo auto, por me parecer que este é justamente o elo mais fraco do conceito de autogestão. Enquanto uma tal política do eu não for explicitamente aceita e praticada, a autogestão não passará, nos seus próprios termos, de um paradoxo sem saída. A autogestão, sem a autonomia pessoal que lhe dá, de imediato, um sentido de empenhamento individual, arrisca a transformar-se no seu próprio contrário. Isto é, uma hierarquia baseada na obediência e na autoridade. A abolição da exploração de classe não se opõe, de modo nenhum, à existência de tais relações hierárquicas. Estas podem subsistir no seio da família ou até no seio de estruturas burocráticas que pretendem executar as decisões de uma sociedade ou de uma organização "libertária". O único remédio possível para uma tal situação, que pode perfeitamente compreender os grupos anarquistas, mesmo os mais radicais, é então o desenvolvimento de um processo de "autoconsciência" capaz de, através de uma espécie de sabedoria e de uma auto-atualização constante, chegar a uma autonomia do ser. De Sócrates[85] a Hegel, é essa a mensagem da filosofia ocidental. O seu apelo a favor da consciência individual e da sabedoria, entendidas enquanto intérpretes da verdade, se torna hoje ainda mais gritante e atual.

Antes de retomarmos as ligações possíveis da tecnologia com um processo de autoformação, é importante não esquecermos que a noção de autonomia precede historicamente a idéia de autogestão. Não deixa de haver ironia no fato de a autonomia significar independência, com todas as implicações de natureza burguesa e oitocentista que o termo hoje tem, e não uma forma de estar do indivíduo social. No fundo, a idéia de autonomia, entendida como forma de autogoverno, se aplica à sociedade como um todo, e não apenas à economia. A noção de autonomia

85. Notável filósofo grego, que viveu de 469 a 399 a.C., considerado um dos fundadores da tradição filosófica ocidental, embora permaneça uma figura enigmática conhecida apenas pelos trabalhos de seus discípulos (principalmente os célebres *Diálogos* de Platão).

grega aplicava-se, no seu sentido mais pleno, à *pólis* e não apenas à *oikos*, aplicava-se no próprio funcionamento da comunidade social e não apenas ao funcionamento técnico. Deste modo, a autogestão significa hoje, antes de mais nada, a gestão das aldeias, dos bairros e das cidades. A gestão social torna-se mais importante do que a simples gestão técnica. Nas duas grandes revoluções que abriram a era moderna, a Revolução Francesa e a Independência Americana, nós assistimos ao emergir de uma autogestão popular, nas assembléias de cidadãos, de Boston a Charleston, e nas associações de bairro em Paris. O caráter vivo e palpitante da autogestão de então contrasta nitidamente com a sua esfera, tão reduzida ao problema econômico, de hoje. Seria redundante e desnecessário, dada a impressionante produção de Kropotkin neste campo, insistir ainda sobre a sua oposição, bem como estudar períodos sociais anteriores para justificá-la. O que é praticamente indiscutível é que a autogestão teve um sentido bem mais aberto e completo do que aquele que tem hoje.

A tecnologia, na explicação desta mudança, merece um lugar bem mais importante do que aquele que geralmente lhe é dado. A natureza artesanal da sociedade pré-capitalista deixava, pelas suas próprias condições, um importante lugar a um certo desenvolvimento libertário subterrâneo. Sob as instituições imperiais dos Estados europeus e asiáticos, havia sempre lugar para sistemas de associações, essencialmente baseadas na família, na aldeia e na corporação, que nem o exército nem o coletor de impostos podiam reprimir. Tanto Marx como Kropotkin deram-nos a descrição exata do funcionamento deste tipo de sistema social: um mundo arcaico, praticamente estático e resistindo à mudança. A cidade grega e a congregação cristã davam a este conjunto reflexos de individualidade, que permitiam uma maior autoconsciência e uma maior autonomia pessoal. Nas democracias urbanas da Europa Central, tal como na cidade grega, a autogestão municipal teve tonalidades muito ricas e fortes. Foi justamente aí que nasceu o direito a uma individualidade social, que mais tarde inspiraria as concepções mais avançadas de autogestão.

Não poderá, evidentemente, haver qualquer espécie de retorno a esses períodos. As suas limitações, de toda a ordem, são bem conhecidas. Mas as forças materiais que contribuíram para o seu desaparecimento definitivo são, também elas, mais transitórias do que se pensa. De todas as transformações técnicas que diferenciam a nossa época das anteriores, nenhuma teve, por si só, mais importância do que a menos "técnica" de todas elas: a fábrica. Com o risco de avançar demasiado depressa, direi que nem a máquina a vapor de Watt[86] nem o forno de aço de Bessemer[87] tiveram mais importância, no aspecto técnico, do que a simples racionalização do trabalho no processo industrial.

A maquinaria contribuiu largamente para este processo, mas foi a racionalização sistemática do trabalho que demoliu a estrutura técnica das sociedades autogeridas.

Façamos agora, por um breve instante, o contraponto da situação. O artesanato baseia-se na habilidade pessoal e um reduzido campo técnico. A habilidade é a sua base de existência real. Com feito, o artesanato baseia-se na mobilidade de tarefas, variedade, motivação pessoal e o empenho de todo o corpo. O seu pano de fundo é uma espécie de canto que se canta enquanto se trabalha; a sua espiritualidade é o gosto pela articulação dos materiais, de modo a obter uma peça simultaneamente útil e bela. Não nos surpreende, pois, que a divindade platônica seja, literalmente, um artesão a imprimir forma à matéria. A premissa que dá origem ao artesanato é então a seguinte: uma virtuosidade pessoal que passa por um saber tão ético, espiritual e estético como técnico.

O artesanato é a atividade livre e criativa e não o trabalho cansativo. É a atividade sensível, que desperta no ser o seu sentido de autonomia, e não o trabalho embrutecedor, na esfera técnica. Ele é, por excelência, uma expressão da autode-

86. James Watt (1736-1819), matemático e engenheiro escocês que aperfeiçoou a máquina a vapor, patenteada por ele em 1769, a qual abriu o caminho para a primeira Revolução Industrial. (N. do R.)

87. Henry Bessemer (1813-1898), engenheiro metalúrgico inglês, um dos pioneiros da primeira Revolução Industrial, criador de um processo para fabricação de aço que patenteou em 1856 e foi utilizado até meados do século XX (N. do R.)

terminação e da individualização da consciência e da liberdade. Estas palavras adquirem todo o seu significado no sentimento artístico do trabalho e na idéia de que cada objeto tem uma individualidade própria.

Para o operário de hoje, tudo isso não passa de uma vaga e imprecisa lembrança. O barulho peculiar da fábrica de hoje abafa o próprio pensamento. A divisão do trabalho nega ao trabalhador qualquer relação mais explícita com o objeto fabricado[88]. A racionalização do trabalho adormece-lhe os sentidos e esgota-lhe o corpo. Não há qualquer lugar para um modo de expressão artístico ou espiritual, onde o trabalhador não seja ele também reduzido a um simples objeto. A distinção que a língua faz entre artesão e operário é, por si só, suficientemente significativa. Duas razões foram, no entanto, necessárias para determinarem que esta passagem do artesanato ao trabalho da fábrica, se tornasse em um desastre social de primeira grandeza. A primeira foi a desumanização a que o trabalhador foi sujeito, passando a ser considerado não enquanto identidade própria, mas enquanto série. A segunda foi a hierarquização a que foi reduzido.

Não deixa de ser significativo que este mesmo empobrecimento do trabalhador tenha sido concebido por Marx e Engels como a prova mais evidente do caráter revolucionário do proletariado. E foi também a partir deste terrível mal-entendido que o sindicalismo acabou por se tornar uma concepção marxista de mobilização social.

Ambos encaram a fábrica mais como uma espécie de escola da revolução, do que propriamente como a sua ruína. Ambos acabam por atribuir à fábrica um papel estrutural de primeira ordem na mobilização e na movimentação social. Contudo, tanto para melhor como para pior, Marx e Engels exprimem com muito mais determinação este ponto de vista. O proletariado marxista não é senão um instrumento da História. A sua despersonalização, como categoria exclusiva da economia política, libertou-o paradoxalmente de qualquer caráter humano, reduzindo a sua individualidade à sua necessidade. Ele deixa de possuir uma vontade própria, para passar a ter apenas uma vontade histórica. Ele é, como classe em estado bruto, um instrumento histórico no sentido mais estrito. Desta forma, para Marx, "a questão não é saber o que o proletariado quer ou considera como sua finalidade, mas sim, antes de tudo, saber qual a natureza do proletariado, para depois então saber, a partir da sua própria natureza, aquilo que ele terá necessariamente de fazer".

Assim, a natureza aparece-nos separada do ser, a ação separada da vontade e a atividade social separada da capacidade de autodeterminação. A ausência de uma capacidade de autodeterminação no proletariado é aquilo que faz dele simultaneamente um agente social universal. A citação feita acima, extraída da obra *A Sagrada Família*[89], escrita no início dos anos 40 do século XIX é, com efeito, indispensável para compreendermos a obra futura de Marx. Sem ela, toda a obra posterior de Marx, apesar de uma retórica sobre a superioridade moral do proletariado, torna-se incompreensível.

Neste sentido, não nos surpreende que a fábrica seja, para Marx, a arena sagrada onde se joga, de forma decisiva, não só o destino do proletariado como a sua educação de classe e de agente social. A técnica reveste-se então de um caráter que põe em causa não só a relação do homem com a natureza, como as relações do homem consigo próprio.

Marx insiste no fato de que, ao mesmo tempo que ocorre a centralização industrial, a competição e a expropriação, "cresce a miséria, a opressão, a escravatura, a exploração, e por conseguinte cresce também a revolta da classe operária, *impulsionada e motivada pelo próprio processo de produção capitalista*". E diz ainda: "O monopólio do capital torna-se a própria cadeia do processo de produção capitalista. Esta frágil casca voará em

88. Para uma discussão ampliada desse assunto, ver os ensaios incluídos na coletânea editada por André Gorz, *Crítica da Divisão do Trabalho* (São Paulo: Martins Fontes, 1996). (N. do R.)

89. *A Sagrada Família* ou A Crítica da Crítica contra Bruno Bauer e consortes foi publicado por Marx e Engels em 1845 como crítica aos jovens hegelianos (Bruno e Edgar Bauer, entre outros). (N. do R.)

mil pedaços. O canto de cisne soa para a propriedade privada capitalista. Os expropriadores serão expropriados" (final do Volume I de *O Capital*, itálico do autor).

A importância destas célebres linhas, escritas por Marx, reside justamente no papel que elas atribuem à fábrica, como fator de unificação e de organização do proletariado "pelo próprio processo de produção capitalista". A fábrica torna-se então, da mesma forma que fabrica objetos, produtora de revolucionários. Este ponto de vista específico é também intrínseco ao sindicalismo. Em ambos, a fábrica não é apenas uma estrutura técnica, mas também social. Marx tendeu a subestimar o papel desta estrutura, considerando-a como uma necessidade, que devia ser atenuada pela existência de um tempo livre, que não pusesse contudo em causa a existência da fábrica, compatível com a idéia de comunismo.

O sindicalismo, pelo contrário, sublinha a importância desta mesma estrutura social, na medida em que ela constitui o próprio invólucro da sociedade idealizada pelos sindicalistas. Mas ambos esquecem que a fábrica é um lugar em si mesmo privilegiado, com profundas implicações na organização, não só do proletariado como classe, mas na própria organização da sociedade inteira.

Aqui chegados, não me parece difícil perceber que a fábrica, como estrutura social, longe de ter um papel positivo e mobilizador de transformações sociais importantes, tem antes um papel regressivo. Tanto para o marxismo como para o sindicalismo, em virtude da importância que atribuem à fábrica, a autogestão não passa de uma forma de gestão industrial. A autodeterminação, entendida como capacidade de autonomia e de decisão individual, não pode existir no interior da própria fábrica.

A fábrica desumaniza o proletariado e a liberdade está forçosamente para além dela. Com efeito, como o próprio Marx reconhece, a liberdade "não pode ser senão, para o homem socializado, o poder de controlar e de gerir, de forma racional e coletiva a produção, em vez de ser dominado, de forma cega,

por ela" (Volume III de *O Capital*). E ainda: "Para além da necessidade, começa o desenvolvimento de um poder pessoal e humano que é afinal, nos seus próprios limites, o verdadeiro lugar da liberdade humana; que no entanto necessita, na sua base, do próprio domínio da necessidade. A diminuição do tempo de trabalho é hoje então uma premissa fundamental da reconquista da liberdade".

A fábrica não pode, de fato, ser o lugar da autogestão em um sentido amplo e criativo, já que ela é, por excelência, "o reino da necessidade". Ela é mesmo a antítese possível de uma escola que favoreça a livre formação do indivíduo, como, por exemplo, a ágora grega, com a sua noção de educação, favorecia. Quando o marxismo contemporâneo se limita a reclamar o "controle operário", ele acaba por esquecer as mais interessantes premissas de Marx sobre a liberdade. Engels, no seu ensaio *Sobre a Autoridade*[90], que retoma algumas das críticas feitas por Marx aos anarquistas, leva estas críticas até às suas conseqüências mais extremas. A autoridade, como "imposição da vontade de alguém sobre a nossa", é, segundo ele, inevitável em qualquer sociedade industrial, comunista ou não. A coordenação das operações industriais supõe então uma submissão às ordens vindas de cima, e ainda ao "despotismo" (palavras de Engels) da máquina e à "necessidade de uma autoridade imperiosa" na administração da produção. Engels não nos desilude, com efeito. Ele compara constantemente a máquina e o seu papel de autoridade com o capitão de um navio que exige uma fidelidade e uma obediência tão absoluta como instantânea. Ele confunde a coordenação com a autoridade, a organização com a hierarquia, o acordo livremente determinado com a dominação.

Seja como for, a fábrica não deixa de ser o domínio da necessidade e não aquele da liberdade. Ela é uma escola de hierarquia, de autoridade e de submissão e não de emancipação. Ela reproduz constantemente a servidão do proletariado e a incapacidade deste em superar o domínio estreito da necessidade. Desta forma, para os marxistas, a autogestão, a auto-atividade

90. Publicado em 1872 (N. do R.)

e autodeterminação, ao serem essencialmente uma questão superestrutural, que pertence ao domínio exclusivo da liberdade, não deviam então ser levadas em conta nessa "base material" da sociedade, onde a fábrica e a técnica são consideradas apenas como fatores naturais de produção.

Pedem-nos ainda, por outro lado, para concebermos este domínio da necessidade, onde cresce, como reconhecia Engels, a imperiosa autoridade, como uma escola capaz de dar ao trabalhador uma nova consciência universal; como se este ser perfeitamente alienado, sem capacidade de autodeterminação própria, pudesse determinar, por si só, uma completa revolução social e caminhar decididamente para uma sociedade livre e autogestionária (entendida, é claro, a autogestão no seu sentido mais amplo e nobre). Porém, a sociedade livre de que nos fala Engels – e é esse o pecado histórico de todo o marxismo – não se liberta da hierarquia. Ela apenas pretende abolir a hierarquia em um domínio (o domínio da liberdade) para a impor noutro (o da necessidade). Levado às suas últimas conseqüências, este paradoxo arrisca-se a tomar proporções deveras absurdas.

Também o sindicalismo foi vítima, quase da mesma forma que o marxismo, deste mesmo paradoxo. Mas ele redime-se por uma certa consciência, muito explícita nas obras de Charles Fourier[91], de que a tecnologia se deve desembaraçar dos seus aspectos hierárquicos e repressivos, ao mesmo tempo que a sociedade se liberta dos seus aspectos mais negativos. Esta consciência relativamente interessante do sindicalismo,

91. François Marie Charles Fourier (1772-1837), filósofo e socialista libertário francês. Propôs a criação de unidades de produção e consumo que chamou de *falanges* ou *falanstérios*, baseadas no cooperativismo integral e autosuficiente, em princípios de afinidade e ajuda mútua (hoje denominadas "comunidades intencionais"). Foi pioneiro na luta pela igualdade de gênero entre homens e mulheres, introduzindo o termo "feminismo". Adeptos de suas idéias fundaram comunidades intencionais nos Estados Unidos e, também, no Brasil (o Falanstério do Saí em Santa Catarina em 1841, e a Colônia Cecília no Paraná em 1980). O socialismo libertário de Fourier foi rotulado de "utópico" por Marx e Engels já em seu famoso *Manifesto* de 1848 e trabalhos posteriores, mas suas idéias foram resgatadas no século XX e rediscutidas por anarquistas como Paul Goodman, Bob Black e Hakim Bey. (N. do R.)

não deixa contudo de ser pervertida pela idéia de que a fábrica será a infra-estrutura mais adequada da nova sociedade. Daí que a tecnologia tenha sido sempre para o sindicalismo, e falo até do sindicalismo libertário, um problema insolúvel e sem qualquer resposta. Através de quê os trabalhadores, e todas as outras minorias oprimidas (mulheres, jovens, idosos, pequenos grupos étnicos e culturais), poderão ter acesso à capacidade de se autodeterminarem? Quais as tecnologias que poderão eventualmente substituir – dando-nos uma maior facilidade de autogestão e de autoformação – as atuais? E, finalmente, que tipo de "gestão" se torna compatível com uma maior liberdade e uma probidade moral que seja simultaneamente competência e sabedoria?

A resposta a cada uma dessas três perguntas pediria um trabalho considerável. Eu me limitarei a responder aqui, de forma breve, à segunda questão: saber quais as tecnologias que, pelas suas características potencialmente libertadoras, poderão substituir a fábrica em uma sociedade libertária.

Tecnologia e mudança social

A técnica não é um "fator natural", tal como não são fatores naturais a agricultura e a alimentação tratadas de uma forma química ou produzidas de uma forma sintética. Longe de nos ser meramente dada, a técnica constitui um dos mecanismos mais maleáveis que a humanidade possui. As instituições, os valores, os códigos culturais empregados pelos seres humanos são, com efeito, muito mais reticentes à mudança do que, propriamente, os instrumentos que os materializam. A "neutralidade" da técnica sobre as relações sociais é apenas mais um mito. Ela, a técnica, mergulha em um universo social de intenções, de necessidade, de desejos e de interações.

A fábrica também tem uma dimensão social, só que a exibe como uma vingança. A sua aparição no mundo não se deve apenas a fatores mecânicos, mas também a fatores orgânicos. A fábrica é um meio de racionalizar o trabalho e não de libertar os homens do trabalho através dos instrumentos. Compreendida

esta questão, a fábrica perde esse interesse e essa autonomia que, de forma radical, lhe atribuía Engels. Ela só é uma necessidade na medida em que alguma coisa alimenta essa necessidade. Com efeito, esta necessidade não é estritamente técnica, mas sobretudo social. A fábrica é o domínio da hierarquia, e não o campo de batalha e um conflito eterno entre o homem e a natureza. A partir do momento em que as funções sociais da fábrica foram postas em causa, nós pudemos então, com toda a facilidade, nos perguntarmos qual a necessidade das fábricas. Do mesmo modo, o dinheiro, o armamento e a energia nuclear[92] são apenas necessárias a uma determinada sociedade. A "necessidade" é, em si mesmo, um fenômeno socialmente determinado, fato que não era decerto desconhecido para Marx.

O "domínio da necessidade" tem assim fronteiras muito vastas e relativas. Ele depende, na verdade, da visão que cada um de nós tem da liberdade. Separar necessidade e liberdade não passa de um pressuposto ideológico, pois é bem possível que a liberdade não seja determinada pela necessidade mas, pelo contrário, a determine.

Naquilo que há de melhor na obra de Fourier, esta conclusão está sempre implícita. Os dois domínios, o da necessidade e o da liberdade, encontram a sua síntese em um nível superior de valores, onde a alegria, a criatividade e o prazer são fins em si próprios. A liberdade torna-se mais importante que a necessidade, e a alegria adquire mais valor do que o trabalho. Mas tais valores não podem, no entanto, ser levados em conta de uma forma abstrata. É preciso estabelecer concretamente tais valores, de modo a que as ricas possibilidades da realidade não se transformem em categorias ilusórias que escapam às exigências da imaginação. Daí o extraordinário interesse do pensamento utópico, nos seus melhores momentos. Ele nos dá a possibilidade de ver aquilo que é geralmente o domínio abstrato das ideologias. Neste sentido, é preciso considerar concretamente as alternativas que podem transformar o trabalho árduo em um jogo agradável e lúdico. Com efeito, uma colheita de trigo pode ser

92. E também o carro (N. do R.)

feita de duas maneiras quase opostas: a primeira, onde o amor, a festa, o canto e a alegria têm um lugar de relevo, contrasta com a segunda, onde o trabalho é feito com a monotonia das máquinas por um pequeno grupo de trabalhadores. A primeira, onde a mão-de-obra humana desempenha um papel importante, reforça o sentimento comunitário. A segunda, onde a grande maquinaria se impõe, contribui para o isolamento e para o sentimento de opressão que o indivíduo moderno sente. A mesma função, feita de formas diferentes, tanto pode ser uma obra de arte, produto de um artesanato local, como um trabalho desagradável que acentua o mal-estar dos indivíduos. Mas supor que todo e qualquer trabalho árduo é necessariamente um trabalho violento é também um pressuposto ideológico, um juízo social determinado que parte mais da própria estrutura social do que propriamente das condições técnicas de trabalho. O empresário que exige dos seus trabalhadores o máximo de silêncio é, de fato, um empresário, porque o mesmo trabalho pode, em condições de liberdade e na ausência de condicionamentos sociais relevantes, ser executado com alegria, com imaginação, com criatividade e, até mesmo, de uma forma artística.

Fiz, noutro lugar, o inventário das técnicas alternativas existentes[93]. Desde então, eu teria decerto muitas coisas a acrescentar e muitas outras a retirar. Porém, mais importante do que estas precisões, que podem ser afinal encontradas em livros notáveis, de que o *Radical Technology* dos libertários britânicos é um bom exemplo, são os princípios sobre os quais eu gostaria de insistir aqui. Uma nova tecnologia está hoje emergindo. Ela é tão importante para o futuro como é a fábrica para o presente. Ela traz consigo um critério de seleção das técnicas atualmente existentes, a partir do seu interesse ecológico e da sua relação com a liberdade humana. Nos seus aspectos de maior relevo, estas técnicas são fortemente descentralizadoras, isto é, humanas na sua própria escala, de construção muito simples e de orientação compatível com a natureza. Elas vão buscar a sua energia ao

93. Cf. o artigo "Toward a liberatory tecnology", no meu livro *Post-Scarcity Anarchism* (Montreal: Black Rose Books, 1977). (N. do A.)

sol e ao vento, bem como aos resíduos urbanos e aos resíduos agrícolas. A agricultura alimentar pode tornar-se uma forma de atividade espiritual, materialmente rentável. Ela é muito positiva para o ambiente e favorece também, o que é ainda talvez mais importante, a autonomia das pessoas e das comunidades.

Esta nova concepção da técnica pode ser designada por "tecnologia popular", os pequenos jardins comunitários, espontaneamente criados pelos habitantes dos guetos de Nova Iorque, os painéis solares feitos de forma quase artesanal e que aparecem com cada vez mais freqüência sobre os telhados, e finalmente os pequenos moinhos de vento exprimem, todos em conjunto, a vontade de iniciativa autônoma de comunidades anteriormente passivas. Aquilo que importa mais não é saber se uma pequena cooperativa alimentar pode substituir um supermercado, se um pomar comunitário tem ou não capacidades para suplantar uma empresa agrícola industrial ou se um moinho de vento pode porventura produzir tanto como uma central nuclear. O que importa é que estas cooperativas, estes pomares e estes moinhos são, de certo modo, o ressurgimento de uma capacidade de autodeterminação pessoal, inacessível às coisas maximizadas, e ainda o ressurgimento de um sentimento de autocompetência, que em geral é negado ao cidadão comum. A imagem da cidade como fábrica, imagem muito divulgada, já foi tão longe, que as formas técnicas e institucionais alternativas têm também de ser suficientemente radicais e profundas.

Dada a situação da fábrica, é necessário, para ouvirmos os apelos da autogestão, irmos aos bairros e aos movimentos feministas e ecologistas e perto de todos aqueles que já tenham adquirido uma autonomia pessoal, cultural, sexual e cívica. A nova tecnologia pode ser o resultado de uma nova sensibilidade, de uma nova competência e de uma nova consciência. A energia solar ou eólica, bem como o pomar artesanal são opções técnicas bem mais antigas que a fábrica.

Que elas possam renascer hoje sob o nome de tecnologia popular ou alternativa, é apenas o indício de que há a necessidade de operar uma mudança no sistema social atual. Estas técnicas

alternativas nos dão hoje, justamente, o contexto possível, e talvez histórico, para uma tal mudança social. Elas permitem que a autogestão seja efetivamente uma realidade viva e concreta, que traz do passado os aspectos mais positivos. Todos estes aspectos, fazem delas realidades e, em certa medida, utopias, mas não simples visões. Finalmente, como dispositivos educativos comunitários, elas tendem a desenvolver uma política de personalidade, só comparável com aquela que o "grupo de afinidade" anarquista, entendido como arena educativa, pode desenvolver.

A importância destas alternativas atingiu hoje um tal grau que só podemos compará-la com a decomposição da sociedade tradicional na véspera do capitalismo. Estas alternativas podem, contudo, tornar-se uma tecnologia industrial, na base de centrais solares gigantescas ou na base de uma agricultura biológica tão intensiva como a que existe hoje. Os pequenos pomares, os painéis solares, os moinhos de vento, os centros de reciclagem, podem hoje ser recentralizados e reestruturados, segundo esquemas repressivos e hierárquicos. Nem o marxismo nem o sindicalismo podem perceber a natureza mais profunda destas alternativas atuais. E precisamos, no entanto, de esquemas teóricos capazes de interpretarem as novas possibilidades sociais que se abrem hoje à humanidade. Somente, parece-me, uma sensibilidade libertária poderá fornecer tais critérios. Na ausência de uma consciência capaz de articular a lógica social de um tal quadro técnico, as mais ricas possibilidades poderão inevitavelmente perder-se, enquanto nós assistimos à integração desta tecnologia alternativa na lógica de uma sociedade repressiva e tecnocrática. Nesse caso, nós teremos sido reduzidos, como um coro da antiga Grécia, a um destino que não controlamos. Talvez, em tal posição, exista algo de heróico, o que não quer dizer que não existe também algo de trágico.

A Idéia, Lisboa, nº 36-37, junho de 1985

SOCIEDADE E ECOLOGIA

Os problemas que muita gente enfrenta hoje em dia para "definir" a si própria, para conhecer "quem é" – problemas que alimentam a vasta indústria das psicoterapias – não são problemas apenas pessoais. Estes problemas existem não apenas ao nível dos indivíduos mas na própria sociedade moderna, entendida como um todo. Socialmente, vivemos em uma desesperada incerteza sobre o modo como as pessoas se relacionam entre si. Não é só como indivíduos que sofremos de alienação e confusão acerca das nossas identidades e objetivos; toda a nossa sociedade, concebida como entidade, parece confusa quanto à sua natureza e direção. Se sociedades mais antigas tentaram fomentar a crença nas virtudes da cooperação e do apoio mútuo, desse modo atribuindo um sentido ético à vida social, a sociedade moderna fomenta a crença nas virtudes da competição e do egoísmo, assim despojando a associação humana de todo o seu significado – exceto, talvez, enquanto instrumento de ganho e de consumo sem sentido.

Somos tentados a acreditar que os homens e as mulheres de outros tempos eram guiados por convicções e esperanças – valores que os definiam precisamente como seres humanos e que davam sentido às suas vidas. Referimo-nos à Idade Média como uma "idade de fé", ou ao Iluminismo como uma "idade da razão". Mesmo na época anterior à Segunda Grande Guerra

e nos anos que se lhe seguiram parecia haver um tempo fascinante de inocência e esperança, apesar do período da Grande Depressão e dos terríveis conflitos que a mancharam. É como se durante esses anos da guerra se fosse perdendo a inocência da juventude, e com isso a sua "limpidez" – o sentido das intenções e do idealismo que guiavam os comportamentos.

Essa "limpidez", hoje em dia, desapareceu. Foi substituída pela ambigüidade. A confiança em que a tecnologia e a ciência iriam melhorar a condição humana foi escarnecida pela proliferação das armas nucleares, das fomes maciças no Terceiro Mundo e da pobreza no Primeiro. A ardente crença em que a liberdade triunfaria sobre a tirania foi desmentida pelo crescimento da centralização estatal um pouco por todo o lado e pelo enfraquecimento dos povos pelas burocracias, pelas forças policiais e pelas sofisticadas técnicas de vigilância – não menos nas nossas "democracias" do que nos países mais ostensivamente autoritários. A esperança em que viríamos a constituir "um único mundo", uma vasta comunidade de variados povos que partilhariam os seus recursos para melhorar a vida de todos, foi despedaçada por uma crescente maré de nacionalismo, racismo e um insensível paroquialismo que alimenta a indiferença perante a miséria de milhões.

Pensamos que os nossos valores são piores do que aqueles que tinham as pessoas apenas duas ou três gerações atrás. A geração atual parece mais autocentrada, isolada e conformada em comparação com as anteriores. Perdeu os sistemas de apoio que eram assegurados pelas redes familiares, pela comunidade, pelo empenho na ajuda mútua. O encontro do indivíduo com a sociedade parece ocorrer mais por frios procedimentos burocráticos do que por calorosos contatos pessoais.

Esta falta de sentido e de identidade social é a maior desolação, face aos crescentes problemas com que nos confrontamos. A guerra é uma condição crônica nos dias de hoje; a incerteza econômica, uma presença constante; a solidariedade humana, um mito rarefeito. O menor dos problemas que enfrentamos

não é certamente o pesadelo de um apocalipse ecológico – uma ruptura catastrófica dos sistemas que mantêm a estabilidade do planeta. Vivemos debaixo da constante ameaça de que o mundo vivo esteja irrevogavelmente minado por uma sociedade enlouquecida pela sua necessidade de crescimento, substituindo o orgânico pelo inorgânico, o solo pelo cimento, as florestas por terrenos estéreis e a diversidade das formas de vida por ecossistemas despojados; em resumo, um andar para trás do relógio evolutivo, para um mundo mais antigo, mais inorgânico, mineralizado, incapaz de suportar quaisquer formas complexas de vida, incluindo a espécie humana.

A ambigüidade sobre o nosso destino, o nosso sentido, o nosso propósito, faz levantar uma questão assustadora: a sociedade é, em si própria, uma maldição, uma praga para a vida em geral? Temos alguma solução para este novo fenômeno chamado "civilização" que parece estar em um ponto de destruição de todo o mundo natural, que foi o resultado de milhões de anos de evolução orgânica?

Uma imensa literatura sobre estas questões emergiu, ganhando a atenção de milhões de leitores: uma literatura que fomenta um novo pessimismo em relação à civilização, enquanto tal. Esta literatura cava um fosso de antagonismos entre a tecnologia e uma natureza orgânica presumidamente "virginal", a cidade e o rural, o rural e o "selvagem", a ciência e uma "reverência" pela vida, a razão e a "inocência" da intuição, em suma, a humanidade contra a biosfera inteira.

Mostramos os sinais da perda de fé na nossa ímpar capacidade humana – a capacidade de viver em paz uns com os outros, a nossa capacidade de atender aos outros seres humanos e às outras formas de vida. Este pessimismo é alimentado diariamente pelos sociobiólogos, que pretendem localizar as nossas falhas nos nossos genes, pelos anti-humanistas que lamentam a nossa sensibilidade "antinatural", e pelos biocentristas que desdizem as nossas qualidades racionais com noções de que não somos, em "valor intrínseco", muito diferentes das formigas. Em resu-

mo, testemunhamos o alastrar do assalto contra as capacidades da razão, da ciência e da tecnologia em contribuírem para a melhoria do mundo, para nós próprios e para a vida em geral.

A idéia histórica de que a civilização é, inevitavelmente, oposta à natureza, e que portanto corrompe a "natureza humana", emerge entre nós ressurgindo da época de Rousseau, ou seja, precisamente no momento em que a nossa necessidade de uma civilização verdadeiramente humana e ecológica é maior do que nunca, se quisermos salvar o planeta e a nós próprios. A civilização, com todas as suas marcas da razão e da tecnologia, é cada vez mais vista como uma nova praga. Mais ainda, a sociedade enquanto tal vem sendo tão posta em causa quanto o seu papel na formação da humanidade é entendido como algo verdadeiramente "não-natural" e intrinsecamente destrutivo.

A humanidade, com efeito, tem sido difamada pelos próprios seres humanos, ironicamente como uma forma de vida amaldiçoada que acima de tudo destrói o mundo vivo e ameaça a sua integridade. À confusão que já temos acerca do nosso próprio tempo e identidade pessoais, junta-se agora a confusão de que a condição humana é vista como uma espécie de caos produzido pela nossa tendência para a destruição, e a nossa capacidade para o exercício dessa tendência é tanto maior precisamente porque possuímos razão, ciência e tecnologia.

É até este ponto absurdo que certos anti-humanistas, biocentristas e misantropos podem levar a lógica das suas premissas.

O que é vital nesta mistura de resmungos e meias idéias é que, afinal, as várias formas de instituições e de relações que compõem aquilo a que chamamos sociedade são largamente ignoradas. De fato, o uso de expressões genéricas como "humanidade" ou de termos zoológicos como *Homo sapiens* oculta vastas diferenças ou mesmo amargos antagonismos, como os que existem entre brancos e negros, homens e mulheres, ricos e pobres, opressores e oprimidos; do mesmo modo, vagas expressões como "sociedade" e "civilização" escondem as diferenças entre sociedades livres, não-hierárquicas, sem Estado e sem classes, por um lado, e sociedades que são, mesmo que em graus

diferentes, hierárquicas, estatistas, autoritárias ou dirigidas por interesses de classe, por outro. A zoologia, com efeito, substitui aqui uma ecologia socialmente comprometida; o radicalismo das "leis naturais" baseadas nas curvas populacionais entre os animais substitui os conflitos econômicos e os interesses sociais entre os homens.

Simplesmente, opor a "sociedade" à "natureza", a "humanidade" à "biosfera" e a "razão", a "tecnologia" e a "ciência" a modos menos desenvolvidos, até mesmo primitivos, de interação com o mundo natural, impede-nos de examinar as diferenças e divisões altamente complexas existentes dentro da sociedade, o que é absolutamente necessário para a definição dos nossos problemas e das suas soluções.

O antigo Egito, por exemplo, tinha uma atitude em relação à natureza significativamente diferente da da antiga Babilônia. O Egito assumia uma atitude de reverência para com uma multidão de divindades essencialmente animistas, muitas das quais eram fisicamente meio humanas meio animais, enquanto os babilônios criavam um panteão de divindades políticas bastante humanas. Mas o Egito nem por isso era menos hierárquico do que a Babilônia no modo como tratava o seu povo e igualmente, se não mais, opressor em relação à individualidade do homem. Alguns povos caçadores podem ser tão destrutivos da vida selvagem, apesar das suas fortes crenças animistas, como as culturas urbanas que se apóiam na exaltação do racionalismo. Quando estas inúmeras diferenças são simplesmente engolidas conjuntamente com a grande variedade de formas sociais por uma palavra chamada "sociedade", estamos tão só violentando o raciocínio, ou a própria inteligência. A sociedade em si torna-se qualquer coisa de não-natural. A razão, a ciência, a tecnologia tornam-se coisas destrutivas, sem qualquer relação com os fatores sociais que condicionam o seu uso. As ações humanas sobre o ambiente natural são entendidas como ameaças – enquanto a nossa espécie pouco ou nada pode fazer para melhorar o planeta ou a vida, em geral.

É claro, não somos menos animais do que os outros mamíferos, mas somos algo mais do que rebanhos nas planícies africanas. O modo como somos este algo mais – notadamente pelos tipos de sociedade que formamos e como nos dividimos uns contra os outros em hierarquias e classes – é que afeta profundamente os nossos comportamentos e os efeitos que podemos provocar no mundo natural.

Afinal, ao separar tão radicalmente da natureza humanidade e sociedade, ou ao reduzi-las ingenuamente a meras entidades zoológicas, não se entende como é que a natureza humana deriva de uma natureza inumana, e a evolução social de uma evolução natural. A humanidade torna-se estranha e alienada não apenas de si mesma, nesta nossa idade da alienação, mas do próprio mundo natural, no qual sempre teve as suas raízes enquanto força viva, complexa e pensante.

Assim, somos alimentados por uma dieta de recriminações, por ambientalistas liberais e misantrópicos, acerca de como a nossa espécie tem sido responsável pelas rupturas ambientais. Não é preciso irmos aos terreiros de gurus e místicos em São Francisco para encontrar esta visão associal dos problemas ecológicos e das suas causas; podemos fazê-lo facilmente em Nova Iorque. Não me esquecerei facilmente de uma exposição "ambiental" no Museu de História Natural, nos anos 70, em que o público era colocado perante uma longa série de quadros apresentando exemplos de poluição e ruptura ecológica. A exposição culminava com uma assustadora chamada ao "Mais Perigoso Animal sobre a Terra", que consistia, tão simplesmente, em um espelho que refletia o observador humano plantado em frente a ele. Recordo claramente uma criança negra de pé em frente ao espelho, enquanto um professor branco lhe tentava explicar a mensagem que esta arrogante exposição procurava transmitir. Não estavam lá expostos os conselhos de administração planejando o desmatamento de uma colina, nem os governantes atuando como seus cúmplices. A exposição transmitia uma mensagem basicamente misantrópica: as pessoas, enquanto tais, não uma sociedade ávida por lucro nem os seus poderosos beneficiários,

são os responsáveis pelas alterações ambientais: os pobres não menos do que os ricos, as pessoas de cor do que os privilegiados brancos, as mulheres do que os homens, os oprimidos do que os opressores. Uma mítica espécie humana surge no lugar das classes, o indivíduo substitui as hierarquias, os gostos e valores pessoais (muitos dos quais são o resultado dos predadores meios de comunicação de massas) em vez das relações sociais e os despossuídos, com as suas vidas estéreis e isoladas, estão no lugar das gigantescas corporações, das burocracias que se auto-alimentam, da violenta parafernália do Estado.

A relação da sociedade com a natureza

Deixando de lado estas ultrajantes exposições "ambientais", que pretendem colocar os privilegiados e os desprivilegiados dentro da mesma moldura, parece apropriado neste momento trazer à tona uma necessidade altamente relevante: a necessidade de recolocar a sociedade dentro de um quadro ecológico. Mais do que nunca, a ênfase deve ser posta no fato de que praticamente todos os problemas ecológicos são problemas sociais, e não só a resultante de ideologias religiosas, espirituais ou políticas. Que estas ideologias possam promover uma atitude antiecológica em pessoas de todos os estratos não deixa de ser importante, mas mais do que tomar simplesmente as ideologias pelo seu valor aparente é para nós crucial questionar de onde é que elas surgiram e como se desenvolveram.

Com bastante freqüência as necessidades econômicas podem forçar as pessoas a agir contra os seus melhores impulsos, mesmo que sejam fortes valores naturais. Os lenhadores que são contratados para cortar uma magnífica floresta normalmente não têm nenhuma aversão às árvores; eles têm pouca ou nenhuma escolha em relação a cortar as árvores, assim como os trabalhadores dos matadouros pouca ou nenhuma aversão têm em relação ao abate dos animais. Qualquer comunidade ou profissão terá a sua quota-parte de sádicos ou de indivíduos com tendências destrutivas, e bem podemos aqui incluir os

ambientalistas misantropos que gostariam de ver a humanidade exterminada, mas para a grande maioria das pessoas este tipo de tarefas, bem assim como outras particularmente penosas, como os mineiros, não são o resultado de uma livre escolha. Elas são motivadas pela necessidade e, sobretudo, resultam de contingências sociais sobre as quais as pessoas comuns nenhum controle conseguem ter.

Para compreender os problemas atuais, os ecológicos da mesma maneira que os econômicos e os políticos, há que examinar as suas causas sociais e procurar as suas soluções através de processos também sociais. A ecologia profunda, espiritual e misantrópica, desvia-nos gravemente destas questões quando nos chama a atenção mais para os sintomas do que para as causas. Se a nossa obrigação é ver as mudanças nas relações sociais de modo a compreender as mudanças ecológicas mais significativas, este tipo de ecologia, pelo contrário, afasta-se da sociedade e dirige-se para o "espiritual", o "cultural" ou para aquilo que vagamente designa como raízes "tradicionais". Não foi a Bíblia que criou um antinaturalismo europeu, ela apenas serviu para justificar um antinaturalismo já existente desde os tempos pagãos, apesar da feição animista das religiões pré-cristãs. A influência antinaturalista cristã tornou-se especialmente marcada com a emergência do capitalismo. A sociedade não tem apenas que ser trazida a um quadro ecológico para perceber porque é que as pessoas tendem a optar por sensibilidades competitivas – algumas fortemente naturalistas, outras fortemente antinaturalistas – mas temos que pesquisar mais fundo dentro da própria sociedade. Temos de procurar o relacionamento da sociedade com a natureza, as razões por que pode destruir o mundo natural e, alternativamente, as razões por que conseguiu, e ainda pode, alimentar e fortemente contribuir para a evolução natural.

Enquanto até agora podemos falar de "sociedade" em um sentido geral e abstrato – e recordemos que cada sociedade é absolutamente única e diferente das outras em uma perspectiva histórica – é necessário examinar o que melhor chamaríamos socialização, e não apenas a sociedade. A sociedade é um dado conjunto de relações que tendemos a considerar como defi-

nidas e estáticas. Para muita gente, é como se a sociedade de mercado, baseada na competição e na compra e venda, sempre tivesse existido, embora tenhamos uma vaga idéia da existência de sociedades pré-mercantis, baseadas na troca de dádivas e na cooperação. A socialização, por outro lado, é um processo, no mesmo sentido em que um indivíduo vivo também o é. Historicamente, o processo de socialização pode ser visto como uma espécie de infância social, que implica uma dolorosa construção da maturidade social da humanidade.

Mas quando consideramos a socialização mais atentamente, o que acaba por nos impressionar é que a própria sociedade, na sua forma mais básica, radica-se na natureza. Qualquer evolução social, de fato, é virtualmente uma extensão da evolução natural, no domínio específico da humanidade. Como já dizia Cícero[94], orador e filósofo romano, há 2000 anos: "... pelo uso das nossas mãos construímos, dentro do reino da Natureza, uma segunda natureza para nós próprios". Na verdade, a frase de Cícero até é bastante incompleta: o primitivo e presumidamente intocado "estado de natureza", ou "primeira natureza", é reconstruído em uma "segunda natureza" não só pelo uso das nossas mãos; o pensamento, a linguagem e as complexas e importantes mudanças biológicas desempenham igualmente um papel crucial e muitas vezes decisivo no desenvolvimento dessa "segunda natureza".

Uso o termo reconstruir deliberadamente para focar o fato de essa segunda natureza não ser um fenômeno que se desenvolva à parte da "primeira natureza" – e daí o especial valor que apresenta a expressão de Cícero "dentro do reino da Natureza". Para sublinhar que a segunda natureza, ou mais precisamente a sociedade, para usar esta palavra no seu sentido mais geral, emerge da primitiva "primeira natureza", está o fato da vida social ter sempre uma dimensão naturalista, por muito que a sociedade seja oposta à natureza no nosso modo de pensar. A ecologia social claramente expressa o fato de a sociedade não

94. Marco Túlio Cícero (106 - 43 a.C.), filósofo, orador, advogado e político romano, considerado um dos maiores oradores e estilistas de prosa da antiga Roma. (N. do R.)

ser uma irrupção súbita no mundo; a vida social não tem necessariamente que enfrentar a natureza como um combatente em uma guerra inevitável. A emergência da sociedade é um dado natural que tem a sua origem na biologia da socialização humana.

Este processo de socialização humana de que emerge a sociedade – seja sob a forma de famílias, bandos, tribos ou outros tipos mais complexos de inter-relacionamento – tem a sua origem na relação parental, particularmente na vinculação mãe-filho. A mãe biológica, para sermos precisos, pode ser substituída por outros, incluindo o pai, outros familiares ou, para o que aqui interessa, pelos membros da comunidade. É quando os pais sociais e a "linhagem" social, isto é, a comunidade humana que está à volta do jovem, começam a participar em um sistema de proteção e cuidados, o que é habitualmente desempenhado pelos pais biológicos, que a sociedade começa verdadeiramente a revelar-se.

A sociedade ultrapassa, então, e muito, o mero grupo reprodutivo; mas fá-lo a partir das relações humanas institucionalizadas ou de uma comunidade animal relativamente informe rumo a uma ordem social claramente estruturada. Mas no início mesmo da sociedade, parece que os seres humanos são socializados na sua "segunda natureza" através de laços de sangue profundos, especificamente os laços maternos. Podemos ver que ao longo do tempo as estruturas ou instituições que marcaram o avanço da humanidade, da mera comunidade animal a uma autêntica sociedade, começam por sofrer mudanças de longo alcance, e estas mudanças tornam-se questões de suprema importância para a ecologia social. Para o melhor e para o pior, as sociedades desenvolvem-se à volta de grupos de *status*, hierarquias, classes, formações estatais. Mas a reprodução e os cuidados familiares continuam a ser a permanente base biológica para qualquer forma de vida social, assim como o fator original da socialização dos jovens e da formação da sociedade. Como observou R. Briffault[95] na primeira metade do século XX, "um

95. Robert Briffault (1876-1948), médico, escritor, historiador e antropólogo social neo-zelandês de descendência francesa. (N. do R.)

fator conhecido que estabelece uma profunda distinção entre a constituição dos grupos humanos mais rudimentares e todos os outros grupos animais [é a] associação das mães e das crias, que é a única forma verdadeira de solidariedade social entre os animais. Em toda a classe dos mamíferos há uma crescente duração desta associação, que é a conseqüência do prolongamento da dependência infantil", um prolongamento que Briffault relaciona com o aumento do período de gestação fetal e com os avanços na inteligência da espécie.

A dimensão biológica que Briffault acrescenta àquilo que chamamos sociedade e socialização não pode ser acentuada em demasia. É uma presença decisiva, não apenas nas origens da sociedade ao longo dos tempos da evolução animal mas também nas nossas vivências cotidianas. O aparecimento de uma nova criança e a extensão dos cuidados e atenções que ela recebe, por muitos anos, recordam-nos que não se trata apenas de um ser humano que se reproduziu, mas da própria sociedade. Em comparação com os elementos juvenis de outras espécies, as crianças desenvolvem-se lentamente e durante muito tempo. Ao viverem em estreita associação com os pais, com os seus antecessores, com o seu grupo de parentesco e com uma comunidade ampliada de pessoas, elas mantêm uma plasticidade mental que faz a criatividade individual e a capacidade de formar grupos sociais. Ainda que outros animais possam se aproximar das formas humanas de associação em vários aspectos, eles não criam uma "segunda natureza" que incorpore as tradições culturais, nem possuem uma linguagem complexa, nem elaboram poderes conceituais ou uma impressiva capacidade de reestruturar o seu ambiente de acordo com as suas necessidades.

Os chimpanzés, por exemplo, apenas permanecem crianças durante três anos, e a sua fase juvenil é de sete anos; aos dez anos já são adultos completos. As crianças humanas, em contraste, são consideradas infantis durante seis anos e jovens durante 14. Ou seja, um chimpanzé cresce mental e fisicamente em mais ou menos metade do tempo que é necessário a um humano, e a sua capacidade para aprender já está estabelecida por com-

paração com o ser humano, cujas capacidades mentais podem continuar a expandir-se durante décadas. Do mesmo modo, as associações nos chimpanzés são geralmente muito particulares e razoavelmente limitadas. As associações humanas, pelo contrário, são basicamente estáveis, fortemente institucionalizadas e caracterizadas por um grau de solidariedade e de criatividade sem igual em outras espécies, tanto quanto sabemos.

Este prolongado grau de plasticidade mental humana, de dependência e criatividade social produzem dois resultados de importância decisiva. Em primeiro lugar, as associações humanas primitivas teriam alimentado uma forte predisposição para a interdependência entre os membros do grupo, e não o "rude individualismo" ao qual associamos a independência. A enorme massa de dados antropológicos sugere que a participação, a ajuda mútua, a solidariedade e a empatia seriam os valores sociais que os primeiros humanos sublinhavam dentro das suas comunidades. A idéia de que as pessoas são interdependentes para que a sua vida seja melhor, senão mesmo para a sua própria sobrevivência, é uma seqüência da prolongada dependência dos jovens em relação aos adultos. A independência, para já não dizer a competição, teria parecido completamente estranha, senão mesmo bizarra, a uma criatura mantida durante longos anos em condição de dependência. A proteção dos outros seria vista como um resultado perfeitamente normal para um ser altamente aculturado e que era, por sua vez, claramente necessitado de cuidados prolongados. A nossa versão moderna de individualismo, ou mais precisamente de egoísmo, terá extirpado a semente da primitiva solidariedade e da ajuda mútua – características, devo acrescentar, sem as quais um animal tão frágil fisicamente como o ser humano dificilmente conseguiria sobreviver como adulto, quanto mais como criança.

Em segundo lugar, a interdependência humana teria assumido uma forma bastante estruturada. Não há nenhuma evidência de que os seres humanos normalmente se relacionem entre si através do tipo de vagos laços que encontramos nos nossos

primos chegados, os primatas[96]. Que os laços sociais humanos podem ser dissolvidos ou desinstitucionalizados em momentos de mudança radical ou de ruptura cultural é demasiado óbvio para ser discutido; mas em condições relativamente estáveis, a sociedade humana nunca foi a "horda" que os antropólogos do século XIX supunham como base rudimentar da vida social. Pelo contrário, as provas que possuímos apontam precisamente para o fato de que todos os humanos, talvez até incluindo os nossos longínquos antepassados hominídeos, viveram em um certo tipo de grupos familiares estruturados e, posteriormente, em bandos, tribos, aldeias. Resumindo, interligaram-se (como ainda o fazem) não apenas emocional e moralmente mas também estruturalmente, em instituições planejadas, claramente definíveis e razoavelmente permanentes.

Outros animais podem constituir vagas comunidades, ou mesmo tomar disposições coletivas para proteger os seus jovens dos predadores, mas dificilmente tais comunidades podem ser consideradas estruturadas, a não ser em um largo e efêmero sentido. Os humanos, pelo contrário, criam comunidades altamente formalizadas que vão se estruturando cada vez mais ao longo do tempo. Com efeito, eles não formam somente comunidades; formam esse novo fenômeno chamado sociedade.

Se não formos capazes de distinguir as comunidades animais das sociedades humanas, arriscamo-nos a ignorar o único fato que distingue a vida social humana das comunidades animais – especialmente a capacidade da sociedade de mudar, melhor ou pior, e os fatores que produzem essas mudanças. Reduzindo uma sociedade complexa a uma simples comunidade, facilmente podemos esquecer quanto as sociedades têm sido diferentes umas das outras ao longo da História. Podemos igualmente falhar na compreensão de como elas vão construindo simples diferenças de *status* em hierarquias estabelecidas, ou hierarquias em classes econômicas. Na verdade, corremos o risco

96. Grupo de mamíferos onde estão incluídos os micos, macacos, gorilas, chimpanzés, orangotangos, lêmures e babuínos, assim como os seres humanos e os outros hominídeos já extintos. (N. do R.)

de uma total incompreensão do verdadeiro sentido de vocábulos como "hierarquia", enquanto sistema altamente organizado de comando e obediência – e nisso se distinguindo das diferenças de *status*, pessoais, individuais e tantas vezes de curto alcance e que não envolvem atos compulsivos. Temos tendência, de fato, a confundir as criações estritamente institucionais da vontade humana, propósitos, interesses conflituais e tradições, com a vida da comunidade nas suas mais definidas formas, ainda que lidemos com características inerentes e aparentemente inalteráveis da sociedade, mais do que com estruturas fabricadas que possam ser modificadas, melhoradas, pioradas ou simplesmente abandonadas. A artimanha de todas as elites dirigentes, do princípio da História até aos tempos modernos, tem sido a de conseguir fazer identificar os seus próprios sistemas de dominação, socialmente construídos, com a própria sociedade, disso resultando o fato de instituições feitas pelo homem adquirirem assim uma intocabilidade divina ou biológica.

Uma dada sociedade e as suas instituições, deste modo, tendem a tornar-se entidades permanentes e imutáveis que adquirem uma misteriosa vida própria, fora da natureza – notadamente, os produtos de uma aparentemente definida natureza humana que é o resultado da programação genética do início da vida social. Como alternativa, em outra visão, uma dada sociedade e as suas instituições podem dissolver-se na natureza, como outra mera forma de comunidade animal, com os seus machos dominantes, guardiões, líderes e rebanho. Quando temas desagradáveis como a guerra ou os conflitos sociais se colocaram, foram atribuídos à atividade de "genes" que presumivelmente desencadeiam a guerra, ou até a "ganância".

Em qualquer dos casos, é esta a noção de uma sociedade abstrata que existe para lá da natureza, ou de uma comunidade natural que é indistinguível da natureza, um dualismo que aparece e que friamente separa a sociedade da natureza, ou um tosco reducionismo que surge e dissolve a sociedade na natureza. Estas noções aparentemente contrastantes mas na verdade intimamente relacionadas são tanto mais sedutoras quanto são

simplistas. Apesar de serem muitas vezes apresentadas pelos seus apoiantes mais sofisticados de uma forma razoavelmente matizada, tais noções são facilmente reduzidas a *slogans* grandiloqüentes que cristalizam como dogmas fáceis e poderosos.

A ecologia social

A abordagem da sociedade e da natureza que é feita pela ecologia social pode parecer mais exigente intelectualmente, mas assim evita o simplismo do dualismo e a rudeza do reducionismo. A ecologia social tenta mostrar de que modo a natureza lentamente se introduz na sociedade, sem ignorar as diferenças entre uma e outra, por um lado, nem a extensão pela qual se fundem, por outro. A socialização diária dos jovens pela família não radica menos na biologia do que os cuidados diários aos idosos pela instituição médica se radicam nos duros fatos sociais. Do mesmo modo, nunca deixamos de ser mamíferos que ainda mantêm os mesmos impulsos primários naturais, mas institucionalizamos esses impulsos e a sua satisfação em uma ampla variedade de formas sociais. Assim, o social e o natural continuamente se interpenetram nas atividades mais comuns do dia-a-dia, sem perda da sua identidade, em um processo partilhado de interação e interatividade.

A ecologia social levanta questões importantes quanto aos diferentes modos como a natureza e o social têm interagido ao longo dos tempos e que problemas essa interação tem originado. Como é que emergiu uma relação entre a humanidade e a natureza de tipo divisionista, mesmo conflitual? Quais foram as formas institucionais e as ideologias que o tornaram possível? Considerando o crescimento das necessidades humanas e da tecnologia, era tal conflito inevitável? E poderá ele ser ultrapassado no futuro, em uma sociedade ecologicamente engajada?

De que modo é que uma sociedade racional e ecologicamente orientada se adequa ao processo da evolução natural? Indo ainda mais longe: existe alguma razão para crer que a mente humana, ela própria um produto da evolução, assim como

a cultura, representa um cume decisivo de desenvolvimento natural – nomeadamente no longo desenvolvimento das formas de vida simples até à notável intelectualidade e autoconsciência das mais complexas?

Ao colocar estas questões altamente provocantes, não pretendo justificar nenhuma pomposa arrogância em relação à vida não-humana. Claramente, devemos trazer a particularidade da humanidade como espécie, caracterizada por atributos sociais, imaginativos e construtivos preciosos, à sincronicidade com a fecundidade, diversidade e criatividade da natureza. Defendo que esta sincronicidade não deve ser conseguida à custa da oposição entre natureza e cultura, vida humana e não-humana, fecundidade natural e tecnologia ou uma subjetividade natural oposta à mente humana. De fato, um importante resultado que emerge da discussão do inter-relacionamento da natureza com a sociedade é o fato do pensamento humano ter também uma base natural. O nosso cérebro e o nosso sistema nervoso não surgiram repentinamente, têm uma longa história natural. Aquilo que mais prezamos como integral para a nossa humanidade – a nossa extraordinária capacidade de pensar em níveis conceituais complexos – pode ser buscado desde a rede nervosa dos invertebrados primitivos, os gânglios dos moluscos, a medula dos peixes, o cérebro dos anfíbios, até ao córtex dos primatas.

Mesmo aqui, no mais íntimo dos nossos atributos humanos, não somos menos produto da evolução natural do que da evolução social. Enquanto seres humanos incorporamos eras de diferenciação e elaboração orgânicas. Como as outras formas de vida complexas, não somos apenas parte da evolução natural, somos igualmente seus herdeiros e produto da fecundidade natural.

Ao tentar mostrar como a sociedade lentamente vai crescendo a partir da natureza, no entanto, a ecologia social também se vê obrigada a mostrar como a sociedade também sofre diferenciação e elaboração internas. Ao fazê-lo, a ecologia social deve examinar aquelas costuras na evolução social em que as rupturas ocorrem, empurrando lentamente a sociedade para

uma oposição ao mundo natural, e explicar a emergência desta oposição desde as suas origens pré-históricas até aos nossos dias. De fato, se a espécie humana é uma forma de vida que pode conscientemente enriquecer o mundo natural, em vez de apenas lhe causar prejuízo, é importante para a ecologia social revelar os fatores que tornaram muitos seres humanos parasitas de um mundo vivo, e não parceiros ativos da evolução orgânica. Este projeto deve ser assumido não de um modo ocasional mas como uma séria tentativa de dar coerência à evolução natural e social, e como relevante para os nossos tempos e para a construção de uma sociedade ecológica.

Talvez uma das contribuições mais importantes da ecologia social para as discussões atuais no seio da ecologia seja o ponto de vista de que os problemas básicos que colocam a sociedade contra a natureza estão situados dentro do próprio desenvolvimento social, e não entre a sociedade e a natureza. Que é o mesmo que dizer que as divisões entre sociedade e natureza têm as suas raízes profundas nas divisões internas no domínio do social, notadamente nos conflitos entre humanos, que tantas vezes ignoramos pelo uso generalizado da palavra "humanidade".

Esta visão fundamental corta com as raízes de quase todo o pensamento ecológico contemporâneo, e mesmo das teorizações sociais. Uma das mais arraigadas noções que o pensamento ecológico atual partilha com o liberalismo, o marxismo e o conservadorismo é a da crença histórica de que a dominação da natureza exige a dominação do homem pelo homem. Isto é igualmente óbvio nas teorias sociais; quase todas as nossas ideologias sociais contemporâneas colocaram a noção de dominação humana no centro das suas teorizações. Tal continua a ser uma das noções mais largamente aceitas, dos pensadores clássicos aos contemporâneos, de que a libertação do "homem da dominação pela natureza" implica a dominação do homem pelo homem, como nos primeiros modos de produção e o uso de seres humanos como instrumentos de sujeição do mundo natural. Por isso, no sentido de domar o mundo natural, foi

defendido durante muito tempo que era necessário sujeitar os seres humanos enquanto tal, sob a forma de escravos, servos e trabalhadores.

Que esta noção instrumental penetre a ideologia de quase todas as elites dirigentes e que tenha fornecido quer aos movimentos liberais quer conservadores argumentos para a sua conformação com o *status quo*, não exige grande reflexão. O mito de uma natureza "mesquinha" sempre foi usado para justificar a "prodigalidade" dos exploradores no seu severo tratamento dos explorados – e forneceu a desculpa para o oportunismo político liberal, tanto quanto o dos conservadores. Trabalhar "dentro do sistema" sempre implicou uma aceitação da dominação como forma de "organização" da vida social e, quando muito, um modo de libertação dos humanos da sua presumida dominação pela natureza.

O que talvez seja menos conhecido, no entanto, é que também Marx justificava o surgimento da sociedade de classes e do Estado como etapas para a dominação da natureza e, presumivelmente, a libertação da humanidade. Foi na força desta visão histórica que Marx formulou a sua concepção materialista da história e baseou a sua crença na necessidade da sociedade de classes como ponto de apoio na marcha histórica para o comunismo.

Ironicamente, muito do que atualmente passa por ecologia anti-humanística e mística envolve exatamente o mesmo tipo de pensamentos, mas na sua forma invertida. Assim como os seus oponentes instrumentais, estes ecologistas assumem que a humanidade é dominada pela natureza, seja sob a forma de "leis naturais" ou de uma inefável "sabedoria da terra" que guiam o comportamento humano. Mas enquanto os seus adversários defendem a necessidade de conseguir uma "rendição" da natureza a uma humanidade ativamente agressiva e "conquistadora", os ecologistas anti-humanistas e místicos defendem a "rendição" de uma humanidade passivamente receptiva a uma natureza "conquistadora". Por muito que estes dois pontos de vista se

diferenciem nos seus planos e nas suas lamentações, a dominação permanece a noção subjacente em ambos: um mundo natural concebido como dirigente, seja para ser controlado ou obedecido.

A ecologia social confronta esta armadilha dramaticamente, reexaminando o próprio conceito de dominação, seja na natureza ou na sociedade ou sob a forma de lei natural ou social. Aquilo a que habitualmente chamamos dominação na natureza é uma projeção humana dos sistemas altamente organizados de comando e obediência "social" para altamente idiossincráticas, individuais e assimétricas formas de comportamento, freqüentemente sutis, de coerção em comunidades animais. Simplificando, os animais não "dominam" outros animais do mesmo modo que a elite humana domina e explora um grupo social oprimido. Nem "governam" através de formas sistemáticas de violência, como o fazem as elites sociais. Entre os macacos, por exemplo, existe pouca ou nenhuma coerção, mas tão-só esporádicas formas de comportamento dominante. Os gibões e os orangotangos são notáveis pelo seu comportamento pacífico para com os membros da sua própria espécie. Os gorilas são freqüentemente também pacíficos, apesar de poderem assumir um "alto *status*", como o dos machos maduros e fisicamente mais fortes em relação ao "baixo *status*" dos mais jovens e fracos. Os "machos dominantes" entre os chimpanzés não ocupam posições de *status* muito definidas naquilo que são os seus grupos flutuantes; o *status* que adquirem acaba por dever-se a uma variedade de causas.

Pode-se saltar de uma espécie animal para outra, acabando por encontrar várias situações de diferenciação e assimetria que levam a procurar "altos" e "baixos" *status* individuais. Esta pesquisa vai-se tornando sem sentido, no entanto, quando termos como "*status*" são usados tão flexivelmente que permitem a inclusão de meras diferenças de comportamento e de funções dentro do grupo, em vez de ações coercivas.

O mesmo se pode dizer em relação ao termo "hierarquia". Seja na sua origem seja no seu sentido estrito, este termo é fortemente social, não zoológico. Termo grego, originalmente

usado para designar diferentes níveis de divindades e, mais tarde, do próprio clero (caracteristicamente, Hierápolis[97] era uma antiga cidade frígia, na Ásia Menor, que foi o centro do culto da deusa-mãe), a palavra foi-se expandindo para recobrir tudo, desde as colméias até ao efeito da erosão de uma corrente de água sobre o leito de pedras, entendido como um esgotamento e um "domínio" desse leito. As cuidadosas mães elefantes foram consideradas "matriarcas" e os atentos macacos machos, que mostram uma grande dose de coragem na defesa da sua comunidade, adquirindo com isso alguns "privilégios", são geralmente designados como "patriarcas". A ausência de um sistema organizado de governação nestas comunidades animais – tão comum nas comunidades humanas hierarquizadas e sujeito a mudanças institucionais radicais, incluindo revoluções populares – é largamente ignorado.

Mais uma vez, as diferentes funções que as presumíveis hierarquias animais desempenhariam, isto é, as causas assimétricas que colocam um indivíduo em um "estatuto alfa" e os outros em estatutos inferiores, são entendidas onde, simplesmente, as notamos. Se poderia, pelo mesmo princípio, colocar as maiores sequóias[98] gigantes em um *status* superior em relação às menores, ou então encará-las como a elite da floresta, hierarquicamente dominantes em relação aos "submissos" carvalhos, os quais, só para complicar, até são mais avançados nas escalas evolutivas. A tendência para mecanicamente projetarmos categorias sociais no mundo natural é tão irracional como a tentativa de projetarmos conceitos biológicos na geologia. Os minerais não

97. Uma antiga cidade na atual Turquia, fundada por Eumenes II, rei de Pérgamo, em 190 a.C; no centro da cidade erguia-se um templo dedicado a Hieron I, tirano de Siracusa entre 478 e 467 a.C. e criador da primeira polícia secreta da história. (N. do R.)

98. Coníferas nativas da América do Norte, que ocorrem sobretudo na Costa Oeste dos Estados Unidos. São famosas por seu grande porte (um exemplar existente na Califórnia é a maior árvore da Terra, atingindo 115 metros de altura) e excepcional longevidade (podendo alcançar cerca de 4.000 anos, o que faz delas os organismos vivos mais velhos do planeta). (N. do R.)

se "reproduzem" como o fazem os seres vivos. As estalactites[99] e as estalagmites[100], nas cavernas, vão crescendo ao longo dos tempos mas nenhum sentido do seu crescimento pode mesmo remotamente corresponder ao crescimento dos seres vivos. Considerar algumas semelhanças superficiais, por vezes obtidas por estranhas maneiras, e agrupá-las em identidades partilhadas, é como falar no "metabolismo" das rochas ou na "moralidade" dos genes.

Isto coloca a questão das repetidas tentativas de encontrar traços éticos e sociais no mundo natural, que será apenas potencialmente ético tanto quanto pode constituir uma base para uma ética social objetiva. Sim, certamente que a coerção existe na natureza, mas nesta também existem a dor e o sofrimento. No entanto, a crueldade não existe. As intenções e as vontades dos animais são demasiado limitadas para produzir uma ética de bem e de mal, de bondade e crueldade. A evidência de pensamento conceitual e inferencial é muito limitada entre os animais, exceto nos primatas, nos cetáceos[101], nos elefantes e talvez nuns quantos outros mamíferos. Mesmo entre os mais inteligentes animais os limites do seu pensamento são imensos relativamente às extraordinárias capacidades dos seres humanos socializados. Podemos mesmo admitir que somos ainda pouco humanos atualmente, em função do nosso ainda desconhecido potencial para sermos mais criativos, atenciosos e racionais. A nossa sociedade dominante serve mais para inibir do que para realizar o nosso potencial humano. Ainda nos falta imaginação para saber até onde as nossas melhores características podem se expandir, com uma administração dos nossos assuntos mais ética, ecológica e racional.

99. Estalactites são formações rochosas sedimentares que se originam no teto de uma gruta ou caverna, crescendo para baixo, em direção ao chão da gruta ou caverna, pela deposição (precipitação) de carbonato de cálcio transportado pela água que goteja do teto. Apresentam freqüentemente uma forma tubular ou cônica. (N. do R.)

100. Estalagmites são formações que crescem a partir do chão de uma gruta ou caverna que vão em direção ao teto, formadas pela deposição (precipitação) de carbonato de cálcio transportado pela água que goteja do teto. (N. do R.)

101. Grupo de mamíferos de hábitos exclusivamente aquáticos que inclui as baleias e os golfinhos. (N. do R.)

Em contraste, o mundo não-humano conhecido parece ter atingido limites visíveis para a sua capacidade de sobrevivência às mudanças ambientais. Se a mera adaptação às alterações no ambiente for entendida como o critério para o êxito evolutivo (como muitos biólogos entendem), então os insetos devem ser colocados em um lugar mais elevado de desenvolvimento do que qualquer mamífero. No entanto, eles não seriam capazes de produzir uma avaliação intelectual de si próprios tão imponente como poderia a "abelha rainha" se, mesmo remotamente, tivesse consciência do seu "real" estatuto – devo acrescentar, um estatuto que apenas os humanos (que sofreram a dominação social de estúpidos, cruéis e ineptos reis e rainhas) seriam capazes de atribuir a um inseto inconsciente.

Nenhuma destas questões pretendem metafisicamente opor a natureza à sociedade, ou a sociedade à natureza. Pelo contrário, a sua intenção é defender que o que une a sociedade à natureza em uma contínua e gradativa evolução é a notável extensão pela qual os seres humanos, vivendo em uma sociedade racional e ecologicamente orientada, poderiam envolver a criatividade da natureza – distinguindo-se isto de um critério de êxito evolutivo puramente adaptativo. As grandes realizações do pensamento humano, a arte, a ciência e a tecnologia, não servem apenas para monumentalizar a cultura, servem igualmente para monumentalizar a própria evolução natural. Fornecem-nos provas heróicas de que a espécie humana é uma forma de vida de sangue quente, excitantemente versátil e agudamente inteligente – e não um inseto de sangue frio, geneticamente programado e destituído de mente –, o que demonstra os grandes poderes da criatividade natural.

As formas de vida que criam e conscientemente alteram o seu meio ambiente, desejavelmente no sentido de torná-lo mais racional e ecológico, representam uma vasta e indefinida extensão da natureza para um fascinante, e talvez ilimitado, campo de evolução, no qual nenhuma espécie de inseto alguma vez terá lugar – a evolução de uma natureza totalmente autoconsciente. Se isto é humanismo, ou mais precisamente humanismo ecológico, a atual produção de anti-humanistas e de misantropos é bem-vinda para fazer parte dele.

A natureza, por sua vez, não é apenas um cenário que admiramos através de uma janela – uma vista congelada em uma paisagem ou em um panorama estáticos. Tal paisagem de imagens da natureza poderá ser espiritualmente estimulante, mas é ecologicamente enganadora. Parada no tempo e no espaço, esta imagem faz com que nos seja mais fácil esquecer que a natureza não é uma visão estática do mundo natural mas uma longa e cumulativa história do desenvolvimento natural. Esta história envolve a evolução inorgânica tanto quanto a evolução orgânica. Onde quer que estejamos, em um campo, em uma floresta ou no topo de uma montanha, os nossos pés assentam em eras de desenvolvimento, sejam os estratos geológicos, fósseis de vidas há muito extintas, a decomposição das recentemente mortas ou a calma excitação de novas vidas a emergir. A natureza não é uma "pessoa", uma "mãe carinhosa" nem, na crua linguagem materialista do século XIX, "matéria e movimento". Nem sequer é um mero processo, que envolve ciclos repetitivos como a mudança das estações ou as subidas e descidas das atividades metabólicas. Melhor, a história natural é uma evolução cumulativa em direção a sempre mais variadas, diferenciadas e complexas formas e relações[102].

Este desenvolvimento evolutivo de crescente variedade de seres é também um desenvolvimento que contém possibilidades latentes excitantes. Através da variedade, diferenciação e complexidade, a natureza, no decurso do seu próprio desenvolvimento, abre novas direções para ainda mais ousadas e alternativas linhas de evolução natural. No grau em que os animais se tornam complexos, autoconscientes e crescentemente inteligentes, começam a fazer escolhas elementares que influenciam a sua própria evolução. São cada vez menos passivos objetos de seleção natural e cada vez mais ativos sujeitos do seu próprio desenvolvimento.

102. Estudos de biologia evolutiva sugerem que existe alguma base empírica para uma tendência de aumento da complexidade orgânica ao longo da evolução. Uma revisão da evidência disponível é apresentada por Daniel McShea, "Metazoan Complexity and Evolution: Is There a Trend?", *Evolution*, volume 50, número 2, abril de 1996. (N.do R.)

A lebre[103] castanha que muda para branca e que vê um terreno coberto onde se pode camuflar está ativa na procura da sua sobrevivência, não apenas a adaptar-se para sobreviver. Não se limita apenas a ser selecionado pelo ambiente: está selecionando o seu próprio ambiente e fazendo escolhas que expressam, em alguma medida, subjetividade e arbítrio.

Quanto maior for a variedade dos *habitats* que forem surgindo ao longo do processo evolutivo, mais numerosas serão as formas de vida. Particularizando com o complexo neurológico, é como desempenhar um papel ativo e arbitral na sua própria preservação. Entendendo que a evolução natural segue este caminho do desenvolvimento neurológico, origina vidas que exercem uma ampla latitude de escolha e uma nascente forma de liberdade no seu autodesenvolvimento.

Considerando este conceito de natureza enquanto história cumulativa de níveis cada vez mais diferenciados de organização da matéria (especialmente formas de vida) e de crescente subjetividade, a ecologia social estabelece a base para uma total compreensão do lugar da humanidade e da sociedade na evolução natural. A história natural não é uma história de vale-tudo e de salve-se quem puder. É assinalada por tendências, direções e, pelo menos no que aos humanos diz respeito, propósitos conscientes. Os seres humanos e os mundos sociais que criaram, podem abrir um notável horizonte ao desenvolvimento do mundo natural – um horizonte marcado pela consciência, pela reflexão e por uma liberdade de escolha e de capacidade criativa sem precedentes. Os fatores que têm reduzido muitas formas de vida a papéis fundamentalmente adaptativos na mudança ambiental estão a ser substituídos por uma capacidade de adaptação consciente das formas de vida aos ambientes existentes e emergentes.

A adaptação, na verdade, aumenta os caminhos para a criatividade e a aparentemente cruel ação das leis naturais para

103. A lebre-americana (*Lepus americanus*), conhecida como *wabasso* pelos índios norte-americanos, ocorre do Alasca ao sul dos Estados Unidos. É também chamada de "lebre-variável", pois seu pêlo varia drasticamente conforme as estações, de totalmente branco no inverno a completamente castanho no verão, o que funciona como camuflagem para o animal. (N.do R.)

os de uma maior liberdade. Aquilo a que anteriores gerações chamavam "natureza cega", para significar a ausência de qualquer sentido moral na natureza, transformou-se em uma "natureza livre", uma natureza que lentamente vai encontrando uma voz e um sentido para aliviar as inúteis atribulações da vida, em todas as espécies, em uma humanidade altamente consciente e em uma sociedade ecológica. O "princípio de Noé" de preservação de todas as formas de vida existentes, como um objetivo em si mesmo, um princípio proposto pelo autor anti-humanista D. Ehrenfeld[104], pouco significa sem o pressuposto, em última instância, da existência de um "Noé" – ou seja, de uma vida consciente chamada humanidade que possa salvar outras vidas que a própria natureza extinguiria, nas glaciações, secas, ou em colisões cósmicas com asteróides. Os grandes ursos, os lobos, os pumas e tantos outros não estão a salvo da extinção apenas porque se encontram ao cuidado de uma suposta "Mãe Natureza". Se for verdadeira a teoria de que os grandes répteis do Mesozóico[105] se extinguiram por causa das mudanças climáticas originadas pela colisão de um asteróide com a Terra[106], a sobrevivência dos mamíferos atuais pode bem não ser mais do que precária, face a uma outra catástrofe natural qualquer desprovida de sentido, a menos que exista uma consciência, ecologicamente orientada, que desenvolva os meios tecnológicos que os salvem.

104. David Ehrenfeld, biólogo e teórico primitivista norte-americano, professor de Biologia na Rutgers University, conhecido por seu trabalho no campo da biologia da conservação e suas opiniões anti-humanistas, expostas em seu livro *A Arrogância do Humanismo* (Rio de Janeiro: Editora Campus, 1992). (N. do R.)

105. Era geológica compreendida entre 250 e 65 milhões de anos atrás, conhecida como a "Era dos Dinossauros", devido à predominância que esse grupo alcançou durante os mais de 180 milhões de anos de sua duração. O Mesozóico divide-se nos períodos Triássico, Jurássico e Cretáceo (do mais antigo ao mais recente). (N. do R.)

106. Esta teoria está hoje largamente corroborada por abundantes fatos; na Península de Yucatán, no sul do México, foi positivamente identificada a cratera resultante do impacto de um asteróide de cerca de 10 quilômetros de diâmetro, ocorrido há 65 milhões de anos, no final do período Cretáceo; por conta do drástico colapso ambiental que precipitou, o impacto desse asteróide teria levado à extinção dos dinossauros (e muitas outras formas de vida), abrindo espaço para a subseqüente expansão evolutiva dos mamíferos, dentre os quais os primatas cuja linhagem conduziu ao desenvolvimento da espécie humana. (N. do R.)

A questão, portanto, não é que, de qualquer modo, a evolução social se firma por oposição à evolução natural. É como a evolução social pode situar-se na evolução natural e porque tem sido arremessada – escusadamente, como argumentei – contra a evolução natural, em detrimento da vida como um todo. A capacidade de ser racional e livre não basta para assegurar que essa capacidade se concretize. Se a evolução social é vista como a potencialidade para a expansão dos horizontes da evolução natural até linhas criativas sem precedentes, e os seres humanos como a potencialidade da natureza se tornar auto-consciente e livre, então a questão é porque estas potencialidades têm sido desviadas e como podem vir a concretizar-se.

As rupturas entre a evolução natural e a evolução social, a vida humana e a não-humana, uma natureza parcimoniosa e uma humanidade devoradora, são sempre perversas e mal-intencionadas quando são vistas como inevitabilidades. Não o é menos a tentativa reducionista de dissolver o social no natural, caindo a cultura dentro da natureza em uma orgia de irracionalidade, teísmo, misticismo, para equiparar o humano a qualquer mera animalidade, ou para impor uma constrangedora "lei natural" a uma obediente sociedade humana.

Por muito que tenham tornado o homem um estranho na natureza, as mudanças sociais fizeram muito mais o homem um estranho dentro do seu próprio mundo social, com a dominação dos jovens pelos mais velhos, das mulheres pelos homens, dos homens por outros homens. Hoje, como durante tantos séculos, continua a existir opressão, existem opressores que literalmente possuem a sociedade e outros que são por eles possuídos. Até que a sociedade possa ser reivindicada por uma humanidade unida, que queira usar a sua sabedoria coletiva, as suas realizações culturais, as inovações tecnológicas, o conhecimento científico e a sua inata criatividade em seu próprio benefício e para o do mundo natural, todos os problemas ecológicos continuarão a ter as suas raízes nos problemas sociais.

A FILOSOFIA DA ECOLOGIA SOCIAL

Os ecologistas têm geralmente considerado a diversidade como fonte de estabilidade ecológica, uma abordagem que, acrescentarei, era bastante inovadora há cerca de 25 anos[107]. Experiências no domínio da agricultura mostraram que o tratamento de monoculturas por pesticidas podia facilmente atingir proporções alarmantes e parecia sugerir que, quanto mais diversificadas fossem as culturas, mais a interação entre espécies vegetais e animais conduziria a resistência natural às pragas. Hoje, tanto esta noção como o valor dos métodos de agricultura biológica, tornou-se lugar comum no pensamento ecológico e ambiental dos nossos dias – uma opinião de que o autor foi pioneiro com alguns poucos colegas, como Charles S. Elton[108].

107. O debate sobre a diversidade de espécies e a estabilidade dos ecossistemas esteve entre os mais acirrados na história da Ecologia. Revisões conflitantes sobre o assunto foram apresentadas por Daniel Goodman ("The Theory of Diversity-Stability Relationships in Ecology", *Quarterly Review of Biology*, volume 50, número 3, setembro de 1975), Stuart L. Pimm ("The Complexity and Stability of Ecosystems", *Nature*, volume 307, janeiro de 1984), Kevin McCann ("The Diversity–Stability Debate", *Nature*, volume 405, maio de 2000) e Anthony Ives e Stephen Carpenter ("Stability and Diversity of Ecosystems", *Science*, volume 317, julho de 2007). O consenso atual é que os ecossistemas mais diversificados são, de fato, mais estáveis. (N. do R.)

108. Charles Sutherland Elton (1900-1991), zoólogo e ecólogo britânico, fundador dos modernos estudos de ecologia animal (com seu livro *Animal Ecology*, publicado em 1927, onde sistematizou importantes conceitos como cadeia alimentar e nicho ecológico) e invasões biológicas (com sua obra clássica, *The Ecology of Invasions by Animals and Plants*, de 1958). (N. do R.)

Mas a noção de que a evolução biótica – e social, como veremos – tem sido marcada até há pouco pelo desenvolvimento de espécies e ecocomunidades (ou "ecossistemas"[109], para usar um termo muito pouco satisfatório) cada vez mais complexas, levanta uma questão ainda mais difícil. A diversidade pode ser encarada como fonte de maior estabilidade ecocomunitária, mas pode também ser encarada em sentido mais profundo como fonte de liberdade dentro da natureza, embora incipiente sempre em expansão, meio de fixar objetivamente vários graus de escolha, de autodireção e de participação das formas de vida na sua própria evolução. Gostaria de propor como hipótese que a evolução dos seres vivos não é um processo passivo, o produto de conjunções de acaso entre alterações genéticas ocasionais e "forças" ambientais "seletivas", que a "origem das espécies" não é o mero resultado de influências externas que determinam a "aptidão" para "sobreviver" de uma forma de vida como resultado de fatores ocasionais em que a vida é meramente "objeto" de um processo "seletivo" indeterminável.

Gostaria de ir além da noção muito popularizada de que a simbiose é tão importante como a "luta", e sustentar que o aumento de diversidade na biosfera abre cada vez mais novas vias evolutivas, na realidade sentidos evolutivos alternativos em que as espécies desempenham um papel ativo na sua própria sobrevivência e mudança. Ainda que incipiente e rudimentar, a escolha não está totalmente ausente na evolução biótica. Na verdade aumenta à medida que os animais se tornam estrutural, fisiológica e, sobretudo, neurologicamente mais complexos. A mente tem a sua própria história evolutiva no mundo natural e, à medida que nas formas de vida aumenta a capacidade neurológica para funcionar de maneira mais ativa e flexível, também a própria vida ajuda a criar novos sentidos evolutivos que conduzem à maior consciência de si mesmo e maior atividade própria.

A Batalha, Lisboa, ano 23, nº 162, março-abril de 1997

109. Ecossistema ou sistema ecológico é o conjunto formado por todas as comunidades bióticas (animais e vegetais) que vivem e interagem em uma determinada área e pelos fatores abióticos (físicos) que atuam sobre essas comunidades. O ecossistema é considerado a unidade funcional básica da ecologia. (N. do R.)

O CONCEITO DE ECOLOGIA SOCIAL

A tensão entre duas perspectivas alterou a moralidade da ordem social tradicional. Iniciamos uma época que não mais se caracteriza pela estabilidade institucional, mas pela deterioração das instituições. Uma crescente alienação estende-se sobre as formas, aspirações, demandas e todas as instituições da ordem estabelecida. A prova mais exuberante e dramática desta alienação ocorreu nos anos de 1960, quando a "revolta da juventude" explodiu no que tentou ser uma contracultura ou cultura paralela. Este período foi caracterizado por algo mais do que o protesto ou o niilismo adolescente. Quase intuitivamente, novos valores de sensibilidade, novos estilos de vida comunitária, mudanças no vestuário, linguagem e música, tudo apoiado pela onda de um profundo sentimento de mudança social iminente permearam uma fração considerável de toda uma geração. Ainda não sabemos em que sentido a onda começou a diminuir: se como um retrocesso histórico ou uma transformação em um projeto sério de desenvolvimento pessoal e social. Que os símbolos deste movimento tornaram-se um novo motor da indústria cultural não altera os efeitos profundos de tal movimento. A sociedade ocidental jamais será a mesma, para além dos acadêmicos e sua crítica depreciativa do "narcisismo".

O que dá significado a este movimento incessante de desinstitucionalização e ilegitimação é que ele tem encontrado forte adesão em uma vasta camada da sociedade ocidental. A alienação alcança não apenas os pobres, mas também os relativamente ricos, não só os jovens mas também os mais velhos, não apenas os visivelmente explorados mas também os aparentemente privilegiados. A ordem dominante começou a perder a fidelidade de certos estratos sociais que, tradicionalmente, lhe ofereceram apoio e sobre os quais essa ordem era fortemente apoiada em eras anteriores.

Crise social

Afigura-se crucial esta deterioração das instituições e valores, mas isso não elimina completamente os problemas que a sociedade enfrenta hoje. Entrelaçado com a crise social há uma crise que emergiu diretamente da exploração do planeta pelo homem[110].

A sociedade estabelecida está hoje perante uma deterioração, não só dos seus valores e instituições, mas também do seu ambiente natural. Este não é um problema exclusivo do nosso tempo: as terras áridas do Oriente Médio, as áreas onde a agricultura e o urbanismo se originaram, são a prova do saque dos humanos antigos. Mas estes exemplos são insignificantes em comparação com a destruição maciça do ambiente que está acontecendo desde os primórdios da Revolução Industrial e, especialmente, após a Segunda Guerra Mundial. Os danos causados ao ambiente natural pela sociedade moderna afetam o planeta inteiro. A exploração e poluição do solo prejudicaram tanto a integridade da atmosfera, o clima, os recursos hídricos, o solo,

110. Propositadamente uso aqui a palavra "homem". O abismo existente entre a humanidade e a natureza tem sido precisamente a tarefa do homem, que, de acordo com as linhas memoráveis de T. Adorno, M. Adorno e M. Horkheimer "sonhou em adquirir a propriedade plena da natureza, fazendo do cosmos um vasto campo de caça" (*Dialética do Esclarecimento*). De minha parte, estaria disposto a substituir "um imenso campo de caça" com "um enorme campo de morte", para obter uma descrição mais precisa de nossa "civilização" machista. (N. do A.)

a flora e fauna de regiões específicas, como os ciclos naturais básicos dos quais dependem toda a vida no planeta.

No entanto, a capacidade destrutiva do homem moderno é uma evidência quixotesca da sua capacidade de reconstrução. Os poderosíssimos agentes tecnológicos que desencadeamos sobre o ambiente natural incluem muitos dos principais fatores que serão necessários para sua reabilitação. Aquilo que falta é a consciência e sensibilidade para nos ajudar a alcançar tal objetivo desejável; uma consciência e sensibilidade muito mais abrangentes e profundas do que costumamos definir esses termos. Nossas definições precisam incluir não só a capacidade de raciocinar logicamente e responder emocionalmente de forma equilibrada, mas também devem envolver uma habilidade de perceber a correlação entre todas as coisas e uma vontade de imaginação perante o possível. Nesse sentido, Marx estava certo, sublinhando que a revolução necessária ao nosso tempo deve extrair sua poesia não do passado, mas do futuro, do potencial humano que fundamenta o horizonte da vida social.

Esta nova consciência e sensibilidade não podem ser só poéticas; devem ser científicas também. De fato, há um nível em que a nossa consciência não deve ser nem poética, nem científica, mas uma transcendência de ambas as qualidades em busca de uma nova relação entre teoria e prática, uma capacidade de combinar a fantasia com a razão, a imaginação com a lógica, o visionário com o técnico. Não podemos nos livrar de nosso legado científico sem retornar a uma tecnologia rudimentar, com suas algemas de insegurança material, fadiga e renúncia. Pelo mesmo motivo, não podemos cair em uma visão mecanicista e desumana da tecnologia, com suas algemas de alienação, competitividade e negação brutal do potencial da humanidade. A poesia e a imaginação devem ser integradas com a ciência e tecnologia, pois temos evoluído para além de uma inocência que só pode existir em mitos e sonhos.

Existe uma disciplina científica que deixa espaço para a indisciplina da fantasia, imaginação, habilidade? Poderia tal disciplina englobar os problemas criados pela crise social e

ambiental de nosso tempo? Poderia integrar a crítica com a reconstrução, a teoria com a prática, a visão com a tecnologia?

Tendo em conta os enormes deslocamentos com que nos confrontamos hoje, nosso tempo cria a necessidade de um conhecimento científico e social mais abrangente e visionário, para resolver os nossos problemas. Sem renunciar aos benefícios de teorias científicas e sociais precedentes, somos obrigados a desenvolver uma análise mais madura e crítica da nossa relação com o mundo natural. Temos de encontrar a base para uma abordagem mais reconstrutiva aos graves problemas decorrentes das aparentes "contradições" entre natureza e sociedade. Não podemos nos permitir continuar prisioneiros da tendência usual dentro da ciência tradicional, que disseca os fenômenos para examinar seus fragmentos. Devemos combiná-los, relacioná-los e vê-los em sua totalidade e especificidade.

Ecologia social, uma nova disciplina

Em resposta a estas necessidades, formulamos uma disciplina específica para os nossos tempos: a ecologia social. O termo mais conhecido "ecologia" foi cunhado por Ernst Haeckel no século XIX para definir o estudo da interação entre animais, plantas e seu ambiente inorgânico. Desde os tempos de Haeckel, este termo se expandiu para incluir ecologia das cidades, da saúde e da mente. Esta proliferação de uma palavra em áreas tão díspares pode ser especialmente desejável em uma época que fervorosamente busca algum tipo de coerência espiritual e unidade de percepção.

Mas o termo "ecologia" também pode ser extremamente traiçoeiro, como outras palavras recentes como "holismo" ou "descentralização", correndo o risco de ficar suspenso no ar, sem raízes, sem contexto, sem textura. É freqüentemente utilizado como uma metáfora, como uma afirmação tentadora que perde a lógica, potencialmente estimulante, de suas premissas.

Assim, a verdade radical dessas palavras pode ser facilmente neutralizada. "Holismo" evapora-se no ar em um suspiro

místico, uma expressão retórica do companheirismo e comunitarismo ecologista que acaba sendo usado até como saudação. O que antes era uma posição filosófica séria, hoje está reduzida a um clichê ambientalista. A "descentralização" comumente implica opções logísticas ao gigantismo, mas não à escala humana, que permitiria a democracia íntima e direta.

Com a ecologia, pior ainda acontece. Demasiadas vezes, ela se torna uma metáfora, como a palavra "dialética", para qualquer tipo de integração ou desenvolvimento. Talvez ainda mais preocupante, o termo tem sido identificado nos últimos anos com uma forma muito grosseira de engenharia natural que poderia ser chamado de "ambientalismo".

Ecologistas e ambientalistas

Sei que muitas pessoas orientadas ao ecologismo utilizam de forma indiscriminada "ecologia" e "ambientalismo". Aqui eu gostaria de fazer uma distinção semanticamente conveniente. Por "ambientalismo", proponho designar uma perspectiva mecanicista e instrumental da natureza como um *habitat* passivo, que consiste em "objetos", tais como animais, plantas e minerais, a ser administrado da forma mais rentável para uso humano. No meu uso do termo, o "ambientalismo" tende a reduzir a natureza a um depósito de "recursos naturais" ou "matérias-primas". Dentro deste contexto, muito pouco pode ser aprendido com o vocabulário ambientalista, que é baseado em uma natureza social. As cidades tornam-se "recursos urbanos". Se o termo "recursos" muitas vezes surge nas discussões ambientalistas sobre a natureza, as cidades e os indivíduos, há um fator muito mais importante do que a simples utilização do termo, que está em questão. Ambientalismo tende a considerar o projeto ecologista para alcançar uma relação harmoniosa entre a humanidade e a natureza, mais como uma trégua do que como um equilíbrio permanente. A harmonia dos ambientalistas se concentra no desenvolvimento de novas técnicas para saquear o ambiente natural com o mínimo possível de alteração do *habitat* humano.

Os ambientalistas não questionam a premissa mais básica da sociedade contemporânea: a de que a humanidade deve dominar a natureza. Em vez disso, procuram promover essa noção, mediante o desenvolvimento de técnicas que reduzam os riscos causados pela pilhagem temerária do meio ambiente.

Para distinguir a ecologia do ambientalismo e outras definições abstratas e, muitas vezes, mal-entendidas, devo retornar às suas origens e explorar o seu impacto direto sobre a sociedade. Em suma, a ecologia é o equilíbrio dinâmico na natureza, a interdependência entre o vivo e o inanimado. Como a natureza inclui os seres humanos, a ciência deve compreender o papel da humanidade no mundo natural; especificamente o caráter, a forma e a estrutura dos relacionamentos humanos com as outras espécies e os substratos inorgânicos do ambiente biológico. Do ponto de vista crítico, a ecologia apresenta de uma forma ampla o enorme desequilíbrio resultante da divisão entre a humanidade e o mundo natural. Uma das espécies mais raras do mundo natural, o *Homo sapiens*, evoluiu lentamente e com dificuldade, do mundo natural a um mundo social próprio. Uma vez que os dois mundos interagem uns com os outros através de fases evolutivas extremamente complexas, é tão importante falar de uma ecologia social como de uma ecologia natural.

Integração

Deixe-me enfatizar que o erro ao considerar essas fases da evolução humana – que têm produzido uma longa sucessão de hierarquias, classes, cidades e, finalmente, Estados – se origina ao ignorar o conceito de "ecologia social". Infelizmente, esta disciplina foi bloqueada por autonomeados acólitos que continuamente tentam confundir todas as fases do desenvolvimento natural e humano em uma "unidade" (não totalidade) universal, uma monótona "noite onde todos os gatos são pardos", para aplicar uma das frases cáusticas de Hegel, um misticismo amplamente aceito que se mascara com o palavreado ecologista. Pelo menos, o uso comum do termo "espécie" para referir-se a

riqueza da vida em torno de nós, deve nos alertar para o fato da especificidade, da particularidade, da rica abundância de diferentes seres e coisas que constituem o motivo básico da ecologia natural. Explorando essas diferenças, considerando as etapas que contribuíram para a sua existência, juntamente com o desenvolvimento humano da animalidade para a sociedade – um desenvolvimento latente, com tantos problemas como possibilidades – faria da ecologia social uma das disciplinas com maior probabilidade de reforçar a nossa crítica da ordem social atual.

Mas a ecologia não prevê apenas uma crítica à separação entre a humanidade e a natureza; também afirma a necessidade de corrigir isso. Além disso, afirma a necessidade de transcendê-la radicalmente. Como observado por E. A. Gutkind: "O objetivo da ecologia social é o todo e não apenas a soma de inúmeros detalhes tomados aleatoriamente e interpretados de forma subjetiva e insuficiente". A ciência lida com as relações naturais e sociais em comunidades ou "ecossistemas"[111]. Ao concebê-los de forma holística, ou seja, em termos de interdependência mútua, a ecologia social procura descobrir as formas e padrões de interação que permitem compreender uma comunidade, seja natural ou social. O holismo, neste caso, é o resultado de um esforço consciente para discernir como classificar as particularidades de uma comunidade, como a sua geometria (como diriam os gregos antigos) faz com que o todo seja maior do que a soma de suas partes. Portanto, a totalidade a que Gutkind se refere não deve ser confundida com uma unidade espectral que faz a dissolução cósmica em um nirvana sem qualquer estrutura; a totalidade é uma estrutura ricamente articulada que tem uma história e uma lógica interna próprias. O que até aqui se expôs é suficiente para notar que a totalidade não é uma universali-

111. O termo "ecossistema" ou sistema ecológico é usado muitas vezes com bastante negligência em muitos estudos ecológicos. Aqui eu o emprego, como na ecologia natural, para definir uma comunidade animal/planta claramente demarcada e os fatores necessários para sua sustentação. Também o utilizo em ecologia social para referir-me a uma comunidade humana/natural, ou seja aos fatores biológicos ou sociais que estão ligados entre si para formar a base de uma comunidade ecologicamente equilibrada. (N. do A.)

dade pálida e indiferenciada que representa a redução de um fenômeno ao que tem em comum com outra coisa. Também não é um poder divino, onipresente, substituindo as enormes diferenças materiais que constituem o reino animal e a esfera social. Ao contrário, a totalidade compreende as diversas estruturas, articulações e mediações que dão ao conjunto uma rica variedade de formas e incorporam qualidades únicas àquilo que uma mentalidade estritamente analítica geralmente reduz a detalhes "incontáveis" e "casuais".

Termos como "totalidade", "integridade" e mesmo "comunidade", têm implicações perigosas para uma geração que conheceu o fascismo e outras ideologias totalitárias. Essas palavras evocam imagens de uma "totalidade" realizada pela homogeneização, padronização e coordenação da repressão dos seres humanos. Estes receios são reforçados por uma totalidade que parece estipular uma finalidade inexorável para o curso da história humana – o que implica um estreito conceito teológico, sobre-humano, de "lei social" que nega a capacidade da vontade humana e da escolha individual para dar forma ao curso dos acontecimentos sociais.

Na verdade, um conceito tão totalitário de "totalidade" é diametralmente oposto ao que os ecologistas fazem referências. Tendo reconhecido a sua elevada consciência de forma e estrutura, agora chegamos a um princípio fundamental da ecologia: a totalidade ecológica não significa uma uniformidade imutável, mas sim o oposto: uma unidade dinâmica da diversidade. No reino natural, equilíbrio e harmonia são alcançados através de uma diferenciação em constante mutação, através de uma diversidade cada vez maior. A sensibilidade ecológica, na verdade, não é uma função de simplificação e uniformização, mas de complexidade e variedade. A capacidade de um ecossistema de manter a sua integridade não depende da uniformidade do meio ambiente, mas da sua diversidade. Pretender que a ciência é fundamental para governar o vasto nexo vital das relações orgânicas em todos os seus detalhes, é pior do que arrogância: é pura estupidez. Se a unidade na diversidade é um dos princípios fundamentais da

ecologia, a riqueza de bio-elementos existentes em um hectare de terra leva a outros princípio ecológico básico: a necessidade de permitir um elevado grau de espontaneidade natural. A sentença urgente: "Respeite a natureza" tem significado real.

Portanto, devemos dar uma boa dose de liberdade para a espontaneidade natural das várias forças biológicas que dão origem a uma situação ecológica diversa. "Trabalhar com a natureza" envolve, em grande medida, incentivar a diversidade biótica que emerge do desenvolvimento espontâneo dos fenômenos naturais. Não quero dizer que devemos nos abandonar uma natureza mítica que está além da compreensão e intervenção humanas e que exige a nossa submissão e medo. Talvez a conclusão mais óbvia que podemos retirar destes princípios ecológicos é a observação de Charles Elton: "O futuro do planeta tem que ser administrado, mas sua administração não deve assemelhar-se um jogo de xadrez, mas sim a dirigir um navio". O que a ecologia, tanto natural como social, pode nos ensinar é como encontrar o curso e descobrir a direção da corrente.

Sobre a hierarquia

O que distingue essencialmente a perspectiva ecológica como um processo libertador é a sua proposta de desafiar as noções tradicionais de hierarquia. Os ecologistas não estão muito conscientes de que sua ciência fornece sólidos fundamentos filosóficos para uma visão não-hierárquica da realidade. Como muitos estudiosos das ciências naturais, resistem a generalizações filosóficas por considerá-las alheios às suas pesquisas e descobertas; um viés cuja origem pode ser rastreada até a tradição empírica anglo-americana.

Se reconhecermos que cada ecossistema pode ser visto como uma teia alimentar, podemos imaginá-lo como um nexo circular de relacionamentos planta-animal (em vez de uma pirâmide estratificada com seres humanos no topo), contendo uma grande variedade de criaturas, de microorganismos a mamíferos de grande porte. Cada espécie, seja uma bactéria ou

um veado, é parte de uma rede interdependente que liga todo o resto, por mais direta que seja a ligação. Um caçador é, nesta trama, também uma presa, quando talvez o "mais baixo" dos organismos possa colocá-lo doente ou colaborar para consumi-lo após a morte.

Hoje existe uma literatura que revela o mutualismo simbiótico como um dos principais fatores que protegem a estabilidade ecológica e a evolução biológica. Não devemos cair na simples comparação de plantas, animais e seres humanos, ou entre os ecossistemas de plantas e animais com comunidades humanas. Nenhum deles é completamente consistente com os outros. Não é na diferenciação particular que as comunidades de plantas e animais são ecologicamente relacionadas com as comunidades humanas, mas sim na lógica da diferenciação. Totalidade é, na verdade, integridade. A estabilidade dinâmica é derivada inteiramente a partir de um nível visível de integridade, tanto nas comunidades humanas como nos ecossistemas em seu apogeu. O que une esses modos de totalidade e integridade – não importa o quanto eles sejam diferentes em suas características e qualidades – é a lógica do próprio desenvolvimento. Uma floresta é um conjunto totalmente integrado, como resultado do mesmo processo de unificação, da mesma dialética que faz de uma determinada forma de sociedade um todo integrado.

A ênfase em biorregiões como quadros de referência de certas comunidades humanas, fornece um elemento a favor da necessidade de reestruturar os métodos e estilos de trabalho em função das necessidades e possibilidades de cada área ecológica.

Dentro deste contexto de idéias extremamente complexo, devemos tentar transferir o caráter não-hierárquico dos ecossistemas naturais para a sociedade. Uma importante contribuição da ecologia social é a negação da hierarquia como um princípio estabilizador ou "computador" tanto no reino natural como na sociedade. Esta associação de ordem, como tal, com a hierarquia é partida, sem afetar a associação da natureza e da sociedade. O fato de que as hierarquias existam na sociedade de hoje não significa que ela deve permanecer assim. A hierarquia, que ameaça a existência da vida social de hoje indica, aliás, que esta não pode ser mantida como um fato social, nem tampouco quando ela ameaça a integridade da natureza orgânica. O próprio termo "democracia" como a apoteose da liberdade social, tem sido suficientemente distorcido até, segundo Benjamin Barber[112]: "A mudança gradual na participação por representação. Onde a democracia em sua forma clássica significava governo pelo próprio povo, aparece hoje (usando o esquema de representação), como o governo de uma elite sancionado pelo povo. Elites rivais concorrem pelo apoio de um público cuja soberania popular é reduzida ao patético direito de participar da eleição do tirano que irá governá-lo."

Mais significativamente, o conceito de uma esfera pública, de corpo político, foi literalmente desmaterializado por uma heterogeneidade aparente – mais precisamente, uma atomização que vai do institucional ao individual – que substituiu a coerência política pelo caos. O deslocamento da vontade pública pelos direitos individuais, tem levado à subversão, não apenas do princípio ético unificador que uma vez deu substância à noção de público, mas também ao estatuto de pessoa que deu substância à noção de direito.

O que significa a idéia de ecologia social?

Em termos concretos: que temas perturbadores são propostos pela ecologia social ao nosso tempo e ao futuro? Ao restabelecer uma ligação mais avançada com a natureza, é possível atingir um novo equilíbrio entre a humanidade e a natureza, através da educação sensível de nossas práticas agrícolas, nossas áreas urbanas e nossas tecnologias às necessidades naturais de uma região e os ecossistemas que a compõem? Podemos

112. Téorico político norte-americano, professor de Políticas Públicas na University of Maryland, mais conhecido por seu livro *Jihad vs. McWorld* (New York: Ballantine Books, 1995), em que expõe o conflito entre a globalização capitalista e os valores tradicionais do nacionalismo e da ortodoxia religiosa. Este livro acabou revelando-se "profético", em vista dos acontecimentos de 11 de setembro de 2001. (N. do R.)

conseguir uma descentralização dramática da agricultura que torne possível cultivar a terra como um jardim, equilibrado pela diversidade de fauna e flora? Será que vão exigir mudanças como a descentralização das nossas cidades em comunidades a uma escala moderada, gerando uma nova relação harmoniosa entre a cidade e o campo? Que tecnologia é necessária para alcançar essas metas, evitando o aumento da poluição do planeta? Que instituições serão necessárias para criar uma nova esfera pública, que relações sociais serão necessárias para criar uma nova consciência ecológica, que formas de trabalho para tornar criativa e prazerosa a prática humana, qual será o tamanho da população das comunidades em escala humana para ser controlável por todos? Que tipo de poesia? Questões concretas: ecológicas, sociais, políticas, de comportamento se lançam como uma torrente que até recentemente era contida por ideologias e costumes tradicionais de pensamento.

Não vamos deixar qualquer dúvida: as respostas que podemos encontrar para estas perguntas têm uma relação direta com a capacidade humana para sobreviver no planeta. As tendências do nosso tempo são claramente direcionadas contra a diversidade ecológica: na verdade, apontam para uma simplificação brutal da biosfera inteira. As cadeias alimentares complexas estão sendo impiedosamente debilitadas pela aplicação da agricultura industrial, com o resultado, em muitos lugares, de se ver a Terra transformada em esponja absorvente de fertilizantes químicos. Monoculturas em grandes áreas de terra estão suprimindo a variedade natural, agrícola e até fisiográfica. Enormes cinturões urbanos estão invadindo incessantemente o campo, substituindo a fauna e a flora por concreto, metal e vidro e envolvendo grandes áreas em uma nuvem de poluentes atmosféricos. Neste enorme mundo urbano, a experiência humana se torna crua e elementar, sujeita a estímulos vulgares e à grosseira manipulação burocrática. Uma divisão nacional do trabalho substitui a variedade regional e local, reduzindo continentes inteiros a enormes fábricas esfumaçadas e transformando as cidades em vistosos supermercados.

A sociedade moderna está a ameaçando a complexidade biótica alcançada pela evolução biológica. O grande movimento da vida, das mais simples às mais complexas formas e relacionamentos, está sendo revertido para um ambiente que é capaz de suportar apenas as formas de vida simples. A continuar este declínio da evolução biológica, ao minar-se a cadeia alimentar de que os seres humanos dependem, se colocará em risco a própria sobrevivência da espécie humana. Se continuar a reversão do processo evolutivo, há boas razões para acreditar que as condições para a existência de formas de vida complexas serão destruídas irreparavelmente e que o planeta não será capaz de manter-nos como uma espécie viável.

Nesta confluência de crise social e ecológica, não podemos nos permitir a falta de imaginação: não podemos continuar a ignorar o pensamento utópico. As crises são demasiado graves e as possibilidades são muito radicais para serem resolvidas através das formas habituais de pensar, além de serem estas as originadoras da crise. Anos atrás, os estudantes franceses, durante os levantes de maio e junho de 1968, expressaram magnificamente este agudo contraste de opções no seu *slogan*: "Seja realista, faça o impossível". A esta demanda, a geração que enfrentará o próximo século terá de adicionar este mandato mais solene: "Se não fizermos o impossível, enfrentaremos o impensável".

Comunidad, Montevideo, nº 47, abril-maio de 1985

ECOLOGIA E PENSAMENTO REVOLUCIONÁRIO

Uma das características da Ecologia é a de não estar perfeitamente contida no nome – cunhado por Haeckel[113], em 1866, para indicar a "investigação da totalidade das relações do animal tanto com seu ambiente inorgânico como orgânico". No entanto, concebida de maneira ampla, a Ecologia lida com o equilíbrio da natureza. Visto que a natureza inclui o homem, esta ciência trata da harmonização da natureza e do homem. Esta abordagem, mantida em todas as suas implicações, conduz às áreas do pensamento social anarquista. Em última análise, é impossível conseguir a harmonização do homem com a natureza sem criar uma comunidade que viva em equilíbrio permanente com o seu meio ambiente.

As questões com que a Ecologia lida são permanentes: não se pode ignorá-las sem pôr em risco a sobrevivência do homem e do próprio planeta. No entanto, hoje a ação humana

113. Ernst Heinrich Phillip August Haeckel (1834-1919), zoólogo, naturalista e evolucionista alemão, que cunhou o termo "ecologia" (além de outros termos biológicos amplamente usados, como "filo" e "filogenia"). Também ficou conhecido por sua proposição de uma ligação entre a ontogenia (desenvolvimento da forma) e a filogenia (descendência evolutiva), conhecida como teoria da recapitulação e resumida na famosa (e controvertida) expressão "a ontogenia recapitula a filogenia". (N. do R.)

altera virtualmente todos os ciclos básicos da natureza e ameaça solapar a estabilidade ambiental em todo o mundo.

As sociedades modernas, como as dos Estados Unidos e Europa, organizam-se em torno de imensos cinturões urbanos, de uma agricultura altamente industrializada e, controlando tudo, um inchado, burocratizado e anônimo aparelho de Estado. Se colocarmos todas as considerações de ordem moral de lado e examinarmos a estrutura física desta sociedade, o que nos impressionará são os incríveis problemas logísticos que ela deve resolver: transporte, densidade, suprimentos, organização política e econômica e outros. O peso que tal tipo de sociedade urbanizada e centralizada acarreta sobre qualquer área é enorme[114].

A noção de que o homem deve dominar a natureza vem diretamente da dominação do homem pelo homem. Esta tendência, antiga de séculos, encontra seu mais exacerbado desenvolvimento no capitalismo moderno. Assim como os homens, todos os aspectos da natureza são convertidos em bens, um recurso para ser manufaturado e negociado desenfreadamente.

Do ponto de vista de Ecologia, o homem está hipersimplificando perigosamente o seu ambiente. O processo de simplificação do ambiente, levando ao aumento do seu caráter elementar – sintético sobre o natural, inorgânico sobre o orgânico – tem tanto uma dimensão física quanto cultural. A necessidade de manipular imensas populações urbanas, densamente concentradas, leva a um declínio nos padrões cívicos e sociais. Uma concepção massificadora das relações humanas tende a se impôr sobre os conceitos mais individualizados do passado.

A mesma simplificação ocorre na agricultura moderna. O cultivo deve permitir um alto grau de mecanização – não para reduzir o trabalho estafante mas para aumentar a produtividade e maximizar os investimentos. O crescimento das plantas é

114. Este tema foi discutido de forma abrangente pelo filósofo radical e crítico social Ivan Illich (1926-2002), que introduziu o conceito de contraprodutividade e paralisação da autonomia, ou "heteronomização", segundo o qual, a partir de um certo limite crítico, a utilização de uma tecnologia, ao invés de contribuir para a melhor satisfação das necessidades humanas, tem efeito contrário, tornando-se exploradora e opressiva – o que ele chamou de caminho tecnofascista. (N. do R.)

controlado como em uma fábrica: preparo do solo, plantio e colheitas manipulados em escala maciça, muitas vezes inadequados à ecologia local. Grandes áreas são cultivadas com uma única espécie – uma forma de agricultura que facilita não só a mecanização mas também a infestação das pragas. Por fim, os agentes químicos são usados para eliminar as pragas e doenças das plantas, maximizando a exploração do solo.

Este processo de simplificação continua na divisão regional do trabalho. Os complexos ecossistemas regionais de um continente são submersos pela organização de nações inteiras em entidades economicamente especializadas (fornecedoras de matéria-prima, zonas industriais, centros de comércio).

O homem está desfazendo o trabalho orgânico da evolução. Substituindo as relações ecológicas complexas, das quais todas as formas avançadas de vida dependem, por relações mais elementares, o homem está restaurando a biosfera a um estágio que só é capaz de manter formas simples de vida, e incapaz de manter o próprio homem.

Até recentemente, as tentativas de resolver contradições criadas pela urbanização, centralização, crescimento burocrático e estatização eram vistas como contrárias ao progresso e até reacionárias. O anarquista era olhado como um visionário cheio de nostalgia de uma aldeia camponesa ou de uma comuna medieval. O desenvolvimento histórico, no entanto, tornou virtualmente sem sentido todas as objeções ao pensamento anarquista nos dias de hoje. Os conceitos anarquistas de uma comunidade equilibrada, de uma democracia direta e interpessoal, de uma tecnologia humanística e de uma sociedade descentralizada não são apenas desejáveis, eles constituem agora as pré-condições para a sobrevivência humana. O processo de desenvolvimento social tirou-os de uma dimensão ético-subjetiva para uma dimensão objetiva.

A essência da mensagem reconstrutiva da Ecologia pode ser resumida na palavra "diversidade". Na visão ecológica, o equilíbrio e a harmonia na natureza, na sociedade e, por infe-

rência, no comportamento, é alcançado não pela padronização mecânica, mas pelo seu oposto, a diferenciação orgânica.

Vamos considerar o princípio ecológico da diversidade no que se ele aplica à biologia e à agricultura. Alguns estudos demonstram claramente que a estabilidade é uma função da variedade e da diversidade: se o ambiente é simplificado e a variabilidade de espécies animais e vegetais diminui, as flutuações nas populações tornam-se marcantes, tendem a se descontrolar e a alcançar as proporções de uma praga.

O ambiente de um ecossistema é variado, complexo e dinâmico. As condições especiais que permitem grandes populações de uma única espécie são eventos raros. Conseguir, portanto, gerenciar adequadamente os ecossistemas deve ser o nosso objetivo.

Manipular de fato o ecossistema pressupõe uma enorme descentralização da agricultura. Onde for possível, a agricultura industrial deve ceder lugar à agricultura doméstica. Sem abandonar os ganhos da agricultura em larga escala e da mecanização, deve-se, contudo, cultivar a terra como se fosse um jardim. A descentralização é importante tanto para o desenvolvimento da agricultura quanto do agricultor. O motivo ecológico pressupõe a familiaridade do agricultor com o terreno que cultiva. Ele deve desenvolver sua sensibilidade para as possibilidades e necessidades do terreno, ao mesmo tempo que se torna parte orgânica do meio agrícola. Dificilmente poderemos alcançar este alto grau de sensibilidade e integração do agricultor sem reduzir a agricultura ao nível do indivíduo, das grandes fazendas industriais para as unidades de tamanho médio.

O mesmo raciocínio se aplica ao desenvolvimento racional dos recursos energéticos. A Revolução Industrial aumentou a quantidade de energia utilizada pelo homem, primeiro por um sistema único de energia (carvão) e mais tarde por um duplo (carvão-petróleo, ambos poluentes). No entanto, podemos aplicar os princípios ecológicos na solução do problema. Pode-se tentar restabelecer os antigos modelos regionais de uso integrado de

energia baseado nos recursos locais usando um sofisticado sistema que combine a energia fornecida pelo vento, a água e o sol.

Essas alternativas, em separado, não podem solucionar os problemas ecológicos criados pelos combustíveis convencionais. Unidas, contudo, num padrão orgânico de energia desenvolvido a partir das potencialidades da região, elas podem satisfazer as necessidades de uma sociedade descentralizada.

Manter uma grande cidade requer imensas quantidades de carvão e petróleo. No entanto, as fontes alternativas fornecem apenas pequenas quantidades de energia e para usá-las de modo efetivo, a megalópolis deve ser descentralizada e dispersa. Um novo tipo de comunidade, adaptada às características e recursos da região e com todas as amenidades da civilização industrial, deve substituir os extensos cinturões urbanos atuais.

Resumindo a mensagem crítica da Ecologia: a diminuição da variedade no mundo natural retira a base de sua unidade e totalidade, destruindo as forças responsáveis pelo equilíbrio e introduz uma retrogressão absoluta no desenvolvimento do mundo natural, a qual pode resultar num ambiente inadequado a formas avançadas de vida. Resumindo a mensagem reconstrutiva: se desejamos avançar na unidade e estabilidade do mundo natural, devemos conservar e promover a variedade.

Como aplicar estes conceitos à teoria social? Tendo-se em mente o princípio da totalidade e do equilíbrio como produto da diversidade, a primeira coisa que chama a atenção é que tanto o ecólogo como o anarquista colocam uma ênfase muito grande sobre a espontaneidade. O ecólogo tende a rejeitar a noção de "poder sobre a natureza". O anarquista, por sua vez, fala em termos de espontaneidade social, dando liberdade à criatividade das pessoas. Ambos, ao seu modo, vêem a autoridade como inibidora, como um fator limitante à criatividade potencial dos meios social e natural.

Tanto o ecólogo como o anarquista vêem a diferenciação como uma medida de progresso, para ambos uma unidade sempre maior é alcançada pelo crescimento da diferenciação. Uma

crescente totalidade é criada pela diversificação e aprimoramento das partes.

Assim como o ecólogo busca ampliar um ecossistema e promover a livre interação entre as espécies, o anarquista busca ampliar as experiências sociais e remover as restrições ao seu desenvolvimento. O anarquismo é uma sociedade harmônica que expõe o homem aos estímulos tanto da vida agrária como urbana, da atividade física e da mental, da sensualidade não reprimida e da espiritualidade autodirigida, da espontaneidade e da autodisciplina etc. Hoje, esses objetivos são vistos como mutuamente excludentes devido à própria lógica da sociedade atual – a separação da cidade e do campo, a especialização do trabalho, a atomização do homem.

Uma comunidade anarquista deverá aproximar-se de um ecossistema bem definido: será diversificada, equilibrada e harmônica. A procura da auto-suficiência levará a um uso mais inteligente e amoroso do meio-ambiente, permitindo o contato dos indivíduos com uma vasta gama de estímulos agrícolas e industriais. O engenheiro não estará separado do solo, nem o pensador do arado ou o fazendeiro da indústria. A alternância de responsabilidades cívicas e profissionais criará uma nova matriz para o desenvolvimento individual e comunitário, evitando a hiperespecialização profissional e vocacional que impediria a sociedade de alcançar seu objetivo vital: a humanização da natureza pelo técnico e a naturalização da sociedade pelo biólogo.

Nas comunidades ecológicas a vida social levará ao incremento da diversidade humana e natural, unidas em harmônica totalidade. Haverá uma colorida diferenciação dos grupos humanos e ecossistemas, cada um desenvolvendo suas potencialidades únicas e expondo os membros das comunidades a um leque de estímulos econômicos, culturais e comportamentais. A mentalidade que hoje organiza as diferenças entre o homem e outras formas de vida em esquemas hierárquicos e definições de "superioridade" e "inferioridade", dará lugar a uma visão

ecológica da diversidade. As diferenças entre as pessoas não só serão respeitadas mas estimuladas. As relações tradicionais que opõem sujeito e objeto serão alteradas qualitativamente, o "outro" será concebido como parte individual do todo que se aprimora pela complexidade. Este sentido de unidade refletirá a harmonização dos interesses entre indivíduos e grupo, comunidade e ambiente, humanidade e natureza.

Condensado e adaptado de *Anarquismo Pós-Escassez*
(Berkeley: Rampart Press, 1971)

ANARQUISMO E ECOLOGIA

O anarquismo não se limita apenas à idéia de criar comunas independentes. E, se me detive a examinar esta possibilidade, foi apenas para demostrar que, longe de ser um ideal remoto, a sociedade anarquista tornou-se um pré-requisito para a prática dos princípios ecológicos. Sintetizando a mensagem crucial da ecologia, diremos que, ao reduzir a variedade no mundo natural, estaremos aviltando sua unidade e integridade, destruindo as forças que contribuem para a harmonia natural e para o equilíbrio duradouro e, o que é ainda mais importante, estaremos provocando um retrocesso no desenvolvimento do mundo natural. Retrocesso que poderá, eventualmente, impedir o aparecimento de outras formas mais avançadas de vida.

Sintetizando a mensagem reformadora da ecologia, poderíamos afirmar que, se desejamos promover a unidade e estabilidade do mundo natural, tornando-o mais harmonioso, precisamos estimular e preservar a variedade. Mas estimular a variedade pela variedade seria um vazio. Na natureza, ela surge espontaneamente.

As possibilidades de sobrevivência de uma nova espécie são testadas pelos rigores do clima, pela sua habilidade em enfrentar seus inimigos, pela sua capacidade de estabelecer e ampliar o espaço que ocupa no meio ambiente. Entretanto,

qualquer espécie que consegue aumentar seu território estará, ao mesmo tempo, ampliando a situação ecológica como um todo. Citando A. Gutkind, ela estará "ampliando o meio ambiente tanto para si própria quanto para qualquer outra espécie com a qual mantenha uma relação equilibrada".

Como aplicar este conceito à teoria social? Creio que para muitos leitores bastaria dizer que, na medida em que o homem é parte da natureza, a ampliação do meio ambiente natural implicaria um maior desenvolvimento social. Mas a resposta para essa pergunta é bem mais profunda do que poderiam supor ecologistas e libertários. Permitam-me retornar mais um vez à idéia ecológica que afirma ser a diversidade uma conseqüência da integridade e do equilíbrio. Tendo em mente essa idéia, o primeiro passo para encontrar a resposta seria a leitura de um trecho da *Filosofia do Anarquismo*[115], de Herbert Read, onde, ao apresentar seus "critérios de progresso", ele observa que o progresso pode ser mediado pelo grau de diferenciação existente na sociedade. Se o indivíduo é apenas uma unidade da massa coletiva, sua vida será limitada, monótona e mecânica. Mas, se ele for uma unidade independente, poderá estar sujeito a acidentes ou azares da sorte, mas ao menos terá a chance de crescer e expressar-se. Poderá desenvolver-se – no único sentido real do termo – na consciência de sua própria força, vitalidade e alegria.

Embora não tenha encontrado seguidores, as idéias de Read nos fornecem um importante ponto de partida. O que primeiro nos chama a atenção é o fato de que, tanto ecologista como anarquista ressaltam a importância da espontaneidade.

Na medida em que é mais que um simples técnico, o ecologista tem uma tendência a desprezar o conceito de "domínio sobre a natureza" preferindo falar em "conduzir" uma situação ecológica, em gerir um ecossistema, em vez de recriá-lo. O anarquista, por sua vez, fala em espontaneidade social, em libertar o potencial da sociedade e da humanidade, em dar rédeas soltas à criatividade humana. Ambos vêem na autoridade

115. Herbert Read (1893-1968), poeta, crítico de arte e literatura e anarquista britânico. (N. do R.)

uma força inibidora, um peso que limita o potencial criativo de uma situação natural ou social.

Assim como o ecologista procura ampliar o alcance de um ecossistema e estimular a livre ação recíproca entre as espécie, o anarquista busca ampliar o alcance da experiência social e remover os obstáculos que possam impedir seu desenvolvimento. O anarquismo não é apenas uma sociedade sem governo, mas uma sociedade harmoniosa que procura expor o homem a todos os estímulos da vida urbana e rural, da atividade física e mental, da sensualidade não reprimida e da espiritualidade, da solidariedade ao grupo e do desenvolvimento individual. Na sociedade esquizóide em que vivemos, tais objetivos não só são considerados irreconciliáveis, como diametralmente opostos.

Uma sociedade anarquista deveria ser descentralizada, não apenas para que tivesse condições de criar bases duradouras que garantissem o estabelecimento de relações harmoniosas entre o homem e a natureza, mas para que fosse possível dar uma nova dimensão ao relacionamento harmônico entre os próprios homens. Há uma necessidade evidente de reduzir as dimensões das comunidades humanas – em parte para solucionar os problemas da poluição e em parte para que pudéssemos criar verdadeiras comunidades. Em certo sentido, seria necessário humanizar a humanidade. O uso de aparelhos eletrônicos, tais como telefones, telégrafos, rádios e televisão, como forma de intermediar a relação entre as pessoas, deveria ser reduzido ao mínimo necessário.

As comunidade menores teriam uma economia equilibrada e vigorosa, em parte para que pudessem utilizar devidamente as matérias-primas e as energias locais, e em parte para ampliar os estímulos agrícolas e industriais. O membro da comunidade que tiver inclinação para engenharia, deveria ser encorajado a mergulhar suas mãos na terra, o intelectual a usar seu músculos, o fazendeiro a conhecer o funcionamento da fábrica. Separar o engenheiro da terra, o pensador da espada, o fazendeiro da fábrica, gera um grau de superespecialização, onde os especialistas assumem um perigoso controle da sociedade.

Uma comunidade auto-suficiente, que dependesse do meio ambiente para sua subsistência, passaria a sentir um novo respeito pelas inter-relações orgânicas que garantem sua sobrevivência. Creio que longe de resultar em provincianismo, essa relativa auto-suficiência criaria uma nova matriz para o desenvolvimento do indivíduo e da comuna – uma integração com a natureza que revitalizaria a comunidade.

Se algum dia conseguirmos ter na prática uma verdadeira comunidade ecológica, ela produzirá um sensível desenvolvimento na diversidade natural, formando um todo harmônico e equilibrado. E, estendendo-se pelas comunidades, regiões e continentes, veremos surgir diferentes territórios humanos e diferente ecossistemas, cada um deles desenvolvendo suas próprias potencialidades e expondo seus membros a uma grande variedade de estímulos econômicos, culturais e de conduta. As diferenças que existem entre indivíduos serão respeitadas como elementos que enriquecem a unidade da experiência e do fenômeno. Libertos de uma rotina monótona e repressiva, das inseguranças e opressões, da carga de um trabalho demasiado penoso e das falsas necessidades, dos obstáculos impostos pela autoridade e das compulsões irracionais, os indivíduos estarão, pela primeira vez na história, em uma posição que lhes permitirá realizar seu potencial como membros da comunidade humana e do mundo natural.

Condensado e adaptado de *Anarquismo Pós-Escassez*
(Berkeley: Rampart Press, 1971)

UM MANIFESTO ECOLÓGICO

O poder de destruir – o poder de criar

O poder que esta sociedade tem para destruir atingiu uma escala sem precedentes na história da humanidade – e este poder está a ser usado, quase sistematicamente, para causar uma destruição insensata em todo o mundo da vida natural e nas suas bases materiais.

Em quase todas as regiões, o ar está a ser viciado, as águas poluídas, o solo está a ser levado pela água, a terra foi drenada e a vida natural destruída. As áreas costeiras e mesmo as profundezas do mar não são imunes ao alastramento da poluição. Com maior significância no fim de contas, os ciclos biológicos básicos, tais como o ciclo do carbono e do nitrogênio, dos quais todas as coisas vivas (incluindo os humanos) dependem para a manutenção e renovação da vida, estão a ser alterados até um ponto irreversível.

A introdução arbitrária dos resíduos radioativos, pesticidas de longa atividade, resíduos de chumbo e milhares de produtos químicos tóxicos ou potencialmente tóxicos na comida, água e ar; a expansão das cidades em vastas cinturas urbanas com concentrações densas de populações comparáveis em tamanho a nações inteiras; o aumento de ruído ambiente; as pressões

criadas pela congestão, pela aglomeração e manipulação das massas; as imensas acumulações de lixo, refugo, dejetos e resíduos industriais; o congestionamento do trânsito nas auto-estradas e nas ruas citadinas; a destruição pródiga de preciosos metais brutos; a cicatrização da terra feita pelos especuladores da propriedade, os barões das indústrias da mineração e da madeira, os burocratas da construção de auto-estradas. Todos eles fizeram tais estragos em uma única geração, que excede os que foram feitos em milhares de anos de habitação humana no planeta. Se tivermos em mente este ritmo de destruição, é aterrador refletir acerca do que acontecerá no futuro, à geração vindoura.

A essência da crise ecológica do nosso tempo é que esta sociedade – mais do que qualquer outra no passado – está a desfazer literalmente o trabalho da evolução orgânica. É um axioma dizer que a humanidade faz parte do edifício da vida. É talvez mais importante, nesta fase tardia, sublinhar que a humanidade depende perigosamente da complexidade e variedade da vida, e que o bem-estar e a sobrevivência humanas assentam sobre uma longa evolução de organismos em formas crescentemente complexas e interdependentes. O desenvolvimento da vida em um tecido complexo, a criação dos animais e plantas primordiais em formas altamente variadas, foi a condição prévia para a evolução e sobrevivência da própria humanidade e para uma relação harmônica entre a humanidade e a natureza.

Tecnologia e população

Uma vez que a geração passada testemunhou a espoliação do planeta, que ultrapassa todos os estragos feitos pelas gerações primitivas, pouco mais do que uma geração poderá restar antes que a destruição do meio ambiente se torne irreversível. Por esta razão, devemos debruçar-nos sobre as origens da crise ecológica com honestidade implacável. O tempo corre precipitadamente e as décadas que restam do século XX podem bem ser a última oportunidade que teremos para restaurar o equilíbrio entre a humanidade e a natureza.

Assentarão as origens da crise ecológica no desenvolvimento da tecnologia? A tecnologia tem-se tornado um alvo fácil para aqueles que querem evitar encarar as condições sociais profundamente marcadas por máquinas e processos técnicos perigosos.

É tão conveniente esquecer que a tecnologia tem servido não só para subverter o meio ambiente como também para o melhorar. A Revolução Neolítica, a qual produziu o período mais harmonioso entre a natureza e a humanidade pós-paleolítica, foi acima de tudo uma revolução tecnológica. Foi este período que trouxe à humanidade as artes da agricultura, tecelagem, cerâmica, da domesticação dos animais, a descoberta da roda e muitos outros melhoramentos básicos. É verdade que existem técnicas e atitudes tecnológicas que são inteiramente destruidoras do equilíbrio entre a humanidade e a natureza. É responsabilidade nossa separar a promessa da tecnologia – o potencial criativo – da capacidade da tecnologia para destruir. Na verdade, não existe tal palavra como "tecnologia" que presida a todas as condições e relações sociais. Existem sim, diferentes tecnologias e atitudes para com a tecnologia, algumas das quais são indispensáveis para restaurar o equilíbrio, e outras que têm contribuído profundamente para a sua destruição. Do que a humanidade necessita não é rejeitar em grande escala as tecnologias avançadas, mas sim peneirá-las, necessita realmente de um maior desenvolvimento da tecnologia a par com os princípios ecológicos, o que contribuirá para uma nova harmonização da sociedade e do mundo natural.

Será o crescimento da população a origem da crise ecológica? Esta tese é a mais inquietante, e de muitas maneiras a mais sinistra, a ser formulada pelos movimentos ecológicos ativos nos EUA. Neste sentido, um efeito chamado "crescimento populacional" misturado na base de estatísticas e projeções superficiais, transforma-se em uma causa. É dada assim supremacia a um problema de proporções secundárias no momento presente, obscurecendo as razões fundamentais da crise ecológica. De fato, se as atuais condições econômicas, políticas e sociais

prevalecerem, a humanidade irá, com o tempo, superpovoar o planeta, e pelo puro peso dos números se transformará em um flagelo no seu próprio *habitat* global. Há qualquer coisa de obsceno, contudo, acerca do fato de que a um efeito de "crescimento populacional", é concedida supremacia na causa da crise ecológica por uma nação que tem pouco mais do que 7% da população mundial mas que consome prodigamente mais de 50% dos recursos mundiais, e que está atualmente ocupada no despovoamento de um povo do Oriente, que tem vivido há séculos em equilíbrio apurado com o seu meio ambiente[116].

Devemos fazer uma pausa para examinar o problema populacional tão amplamente observado pelas raças brancas da América do Norte e da Europa – raças que têm explorado arbitrariamente os povos da Ásia, África, América Latina e do Pacífico Sul. Os explorados têm explicado delicadamente aos seus exploradores que do que eles necessitam não são dispositivos anticoncepcionais, nem "libertadores" armados, nem do Prof. P. Ehrlich[117] para resolverem os seus problemas populacionais; precisam, antes, de uma devolução justa dos imensos recursos que foram roubados das suas terras, pela América do Norte e pela Europa. Equilibrar estas contas é mais premente no momento, do que equilibrar as taxas de nascimentos e mortes. Os povos da Ásia, África, América Latina e do Pacífico Sul podem com justiça apontar que os seus "conselheiros" americanos têm mostrado ao mundo como espoliar um continente virgem em menos de um século e têm acrescentado ao vocabulário da humanidade palavras como "esgotamento precoce".

Isto é claro: quando grandes reservas de mão-de-obra foram necessárias durante a Revolução Industrial dos princípios do século XIX para equipar as fábricas e diminuir os salários,

116. Bookchin refere-se aqui à intervenção norte-americana no Vietnã (1963-1975), mas seu comentário cabe igualmente bem aos conflitos atuais no Afeganistão e no Iraque. (N. do R.)

117. Paul Ralph Ehrlich, biólogo norte-americano, professor de Estudos Populacionais na Stanford University, mais conhecido por suas preocupações neomalthusianas com o crescimento populacional humano, reunidas em sua obra clássica *The Population Bomb*, de 1968. (N. do R.)

o crescimento populacional foi saudado entusiasticamente pela nova burguesia industrial. E o crescimento populacional ocorreu apesar do fato de que, devido ao pesado horário de trabalho e às cidades altamente superpovoadas, a tuberculose, cólera e outras doenças eram epidêmicas na Europa e nos Estados Unidos. Se as taxas de nascimento excederam as da morte nessa altura, não foi porque os progressos feitos ao nível de cuidados médicos e sanitários tenham produzido qualquer declínio dramático na mortalidade humana; antes, o excesso de nascimentos em relação às mortes pode ser explicado pela destruição das formas da família pré-industrial, instituições de vila, ajuda mútua e padrões de vida estáveis e tradicionais, às mãos da "empresa" capitalista[118]. O declínio da moral social introduzido pelos horrores do sistema fabril, o aviltamento das populações agrárias tradicionais transformadas em proletários e moradores urbanos, brutalmente explorados, produziu uma atitude concomitantemente responsável para com a família e a procriação. A sexualidade tornou-se um refúgio de uma vida de trabalho duro, bem como o consumo do gim barato; o novo proletariado gerou crianças (muitas das quais nunca sobreviveram até à idade adulta), tão inconscientemente como foi levado ao alcoolismo. É muito semelhante o caso ocorrido quando as vilas africanas, asiáticas e latino-americanas foram sacrificadas ao santo altar do imperialismo.

Hoje a burguesia "vê" as coisas de uma forma diferente. Os anos dourados da "livre empresa" e do "trabalho livre" declinam perante uma era de monopólio, cartéis, economias controladas pelo Estado, formas institucionalizadas de mobilização operária (sindicatos), e de máquinas automáticas ou cibernéticas. Largas reservas de mão-de-obra desempregada não são já necessárias para ir ao encontro das necessidades de expansão do capital, e os

118. Um relato dos terríveis efeitos da primeira Revolução Industrial na Inglaterra do início do século XIX e de como tais efeitos criaram as condições para a eclosão do movimento "ludita", que visava à destruição das máquinas pelos trabalhadores industriais, é apresentado no livro do historiador e teórico primitivista norte-americano Kirkpatrick Sale, *Inimigos do Futuro* (Rio de Janeiro: Editora Record, 1999). (N. do R.)

salários são em grande parte mais negociados do que deixados à livre atuação do mercado de trabalho. Anteriormente necessárias, as reservas de mão-de-obra inútil acabaram por tornar-se em uma ameaça à estabilidade de uma economia burguesa manipulada. A lógica desta nova "perspectiva" encontrou a sua mais aterradora expressão no fascismo alemão. Para os nazistas, a Europa já estava "superpovoada" nos anos 30 e o "problema populacional" foi "resolvido" nas câmaras de gás de Auschwitz[119]. A mesma lógica está implícita em muitos dos argumentos neomalthusianos que se mascaram hoje como ecologia. Que não haja dúvida quanto a esta conclusão.

Mais tarde ou mais cedo a proliferação descuidada de seres humanos terá de ser detida, mas, ou o controle populacional terá de ser feito por meio de "controles sociais" (métodos autoritários ou racistas e, no fim, ser um genocídio sistemático), ou por uma sociedade libertária, ecologicamente orientada (uma sociedade que desenvolva um novo equilíbrio com a natureza a partir da veneração pela vida). A sociedade moderna encontra-se perante estas alternativas mutuamente restritas e deve fazer uma escolha sem dissimulação. A ação ecológica é fundamentalmente ação social. Ou vamos diretamente às origens sociais da atual crise ecológica, ou seremos logrados por uma era de totalitarismo.

Ecologia e sociedade

A concepção básica de que a humanidade deve dominar e explorar a natureza provém da dominação e exploração do homem pelo homem. Na verdade, esta concepção vem de tempos remotos em que o homem começou a dominar e explorar as mulheres dentro da família patriarcal. Desde essa altura os seres humanos foram olhados, cada vez mais, como meros recursos, como objetos em vez de sujeitos. As hierarquias, classes,

119. O maior dos campos de concentração e extermínio criados pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial. Estima-se que mais de um milhão de pessoas morreram ali, incluindo judeus, ciganos, intelectuais poloneses e prisioneiros de guerra russos, entre 1940 e 1945 (quando o campo foi libertado pelo Exército Vermelho). (N. do R.)

sistemas de propriedade e instituições políticas que emergiram com o domínio social foram transferidas conceitualmente para a relação entre a humanidade e a natureza. Esta, também, foi cada vez mais olhada como mero recurso, um objeto, uma matéria bruta a ser explorada tão implacavelmente como escravos em um latifúndio. Esta "visão de mundo" impregnou não só a cultura oficial da sociedade hierárquica; tornou-se a maneira como os escravos, servos, trabalhadores da indústria e as mulheres de todas as classes sociais começaram a considerar a si mesmos. Contida na "ética do trabalho", na moralidade baseada na recusa e na renúncia, em um modo de comportamento baseado na sublimação dos desejos eróticos e noutros aspectos mundanos (sejam eles europeus ou asiáticos), os escravos, servos, trabalhadores e metade das mulheres da humanidade foram ensinadas a vigiarem-se a si próprios, a talharem as suas próprias cadeias, a fechar as portas das suas prisões.

Se a "visão do mundo" da sociedade hierárquica começa hoje a declinar é especialmente porque a enorme produtividade da moderna tecnologia abriu uma nova visão: a possibilidade de abundância material, um fim à escassez de uma era de tempo livre (o chamado "lazer") com um mínimo de trabalho duro. A nossa sociedade está sendo impregnada por uma tensão entre "o que é" e "o que poderia ser", uma tensão exacerbada pela exploração e destruição irracional e desumana da Terra e dos seus habitantes. O maior obstáculo que dificulta a solução desta tensão é a extensão pela qual a sociedade hierárquica ainda modela os novos pontos de vista e as nossas ações. É mais fácil nos refugiarmos nas críticas à tecnologia e ao crescimento populacional; tratar com um sistema social arcaico, destrutivo nas suas próprias condições e dentro da sua própria estrutura. Quase desde o berço temos sido socializados pela família, instituições religiosas, escolas e pelo próprio trabalho, aceitando a hierarquia, renúncia e sistemas políticos, como premissas sobre as quais todo o pensamento deve apoiar-se. Sem esclarecer essas premissas, todas as discussões sobre o equilíbrio ecológico permanecerão meros paliativos e serão contraproducentes.

Em virtude da sua excepcional bagagem cultural, a sociedade moderna – sociedade burguesa orientada para os lucros – tende a exacerbar o conflito entre a humanidade e a natureza, de uma forma mais crítica do que as sociedades pré-industriais do passado. Na sociedade burguesa, os humanos não só se transformam em objetos mas também em mercadorias; em objetos claramente destinados a serem vendidos no mercado. A competição entre os seres humanos, como mercadorias, torna-se um fim em si, em conjunto com a produção de artigos totalmente inúteis. A qualidade transformou-se em quantidade, a cultura individual em cultura de massas, a comunicação pessoal em comunicação de massas. O meio ambiente natural tornou-se em uma fábrica gigantesca e a cidade em um imenso mercado: tudo, desde uma floresta de sequóias até ao corpo de uma mulher tem "um preço". É tudo equacionado em dólares, seja uma catedral consagrada ou a honra individual. A tecnologia deixa de ser uma extensão da tecnologia. A máquina não amplia o poder do trabalhador; é o trabalhador que amplia o poder da máquina e na verdade ele mesmo se torna em uma simples parte da máquina. É assim tão surpreendente que esta sociedade exploradora, degradante e quantificada oponha a humanidade a si própria e à natureza, em uma escala mais assombrosa do que qualquer outra no passado?

Sim, necessitamos mudar, mas mudar tão fundamentalmente e em tão grande escala que mesmo os conceitos de revolução e liberdade devem ser ampliados para além de todos os primitivos horizontes. Não é já suficiente falar das novas técnicas para a conservação e promoção do ambiente natural; devemos tratar a terra comunalmente, como uma coletividade humana, sem aquelas peias da propriedade privada, que têm distorcido a visão da vida e da natureza da humanidade, desde a ruptura da sociedade tribal. Devemos eliminar não só a hierarquia burguesa mas a hierarquia como tal; não só a família patriarcal, mas também todas as formas de dominação familiar e sexual; não só a classe burguesa e o sistema burguês de propriedade, mas sim todas as classes sociais e a propriedade. A Humanidade deve tomar

posse de si própria, individual e coletivamente, para que todos os seres humanos obtenham o controle de suas vidas diárias. As nossas cidades devem ser descentralizadas em comunidades ou ecocomunidades talhadas, fina e habilidosamente, para o aproveitamento da capacidade dos ecossistemas nos quais elas estão localizadas. As nossas tecnologias devem ser readaptadas e formuladas em ecotecnologias, fina e inteligentemente adaptadas para usarem as fontes de energia local e os materiais, com um mínimo ou sem poluição do ambiente. Necessitamos recuperar um novo sentimento das nossas necessidades – necessidades que fomentem uma vida saudável e que exprimam as nossas inclinações individuais, não as "necessidades" ditadas pelos meios de comunicação. Temos que restaurar a escala humana no nosso ambiente e nas nossas relações pessoais, substituto medianeiro das relações pessoais diretas na gestão da sociedade. Finalmente, todas as formas de dominação – social ou pessoal – devem ser banidas das nossas concepções, de nós próprios, dos nossos semelhantes e da natureza. A administração dos humanos deve ser substituída pela administração das coisas. A revolução que pretendemos deve envolver não só as instituições políticas e as relações econômicas, mas também a consciência, o estilo de vida, os desejos eróticos e a nossa interpretação do significado da vida.

O balanço aqui, é o espírito antiquado e os sistemas de dominação e repressão que não só opuseram o homem ao homem, mas a humanidade à natureza. O conflito entre estas é uma extensão do conflito entre o ser humano. A não ser que o movimento ecológico envolva o problema da dominação em todos os seus aspectos, ele não contribuirá em nada para a eliminação da origem das causas da crise ecológica do nosso tempo. Se o movimento ecológico se detém em simples reformas de controle da poluição e conservação, sem tratar radicalmente da necessidade de ampliação de um conceito de revolução, ele servirá meramente como uma válvula de segurança do sistema existente de exploração humana e natural.

Objetivos

Sob certos aspectos, o movimento ecológico de hoje está movendo uma ação tardia contra a destruição desenfreada do ambiente. Em outros aspectos, os seus elementos mais conscientes estão envolvidos em um movimento criativo, pronto a revolucionar totalmente as relações sociais dos indivíduos para com os outros e da humanidade para com a natureza.

Embora elas se interpenetrem intimamente, os dois esforços devem distinguir-se um do outro. A Ecology Action East apóia qualquer esforço para a conservação do ambiente: preservar a água e o ar puros; limitar o uso dos pesticidas e adubos químicos nos alimentos; reduzir o trânsito de veículos nas ruas e autoestradas; tornar as cidades mais saudáveis fisicamente; impedir que os resíduos radioativos penetrem no ambiente; proteger e aumentar as áreas naturais e os territórios para a vida selvagem; e defender as espécies animais da depredação humana.

Mas a Ecology Action East não se ilude a si própria pensando que estas ações tardias constituem uma solução para o conflito fundamental que existe entre a atual ordem social e o mundo natural. Nem tampouco que estas ações tardias possam deter o ímpeto esmagador de destruição existente nesta sociedade.

Esta ordem social joga conosco. Ela concede reformas a longo prazo, aos poucos e dolorosamente inadequadas, a fim de desviar os nossos esforços e atenção de atos destruidores ainda mais vastos. Em certo sentido, nos é oferecido um pedaço de terreno da floresta Redwood[120] em troca das Cascades[121]. Visto

120. Parque Nacional situado no estado norte-americano da California, ao norte da cidade de São Francisco, famoso por sua extensa floresta de sequóias e grande riqueza biológica. Foi criado em 1968 e declarado Patrimônio Mundial pela ONU em 1980. (N. do R.)

121. Cascades, "a Cordilheira das Cascatas", é uma importante cordilheira norte-americana que se estende do norte da California (EUA) ao sul da Colúmbia Britânica (Canadá). Tem como ponto culminante o Monte Rainier (com cerca de 4.500 metros de altura), no estado americano de Washington, e possui alguns vulcões importantes, como o Monte Santa Helena (cuja erupção em 1980 provocou uma catástrofe ambiental localizada). É uma região de alta biodiversidade e paisagens espetaculares, razão pela qual várias áreas protegidas foram estabelecidas ali. (N. do R.)

em uma perspectiva mais ampla, esta tentativa para reduzir a ecologia a uma relação de permuta não salva nada; é um *modus operandi* barato de negociar a maior parte do planeta por umas quantas ilhas desertas, por parques de bolso em um mundo devastado de asfalto.

A Ecology Action East tem dois objetivos principais: um é incrementar no movimento revolucionário o conhecimento de que a conseqüência mais urgente e destrutiva da nossa sociedade exploradora e alienante é a crise ambiental, e que a verdadeira sociedade revolucionária deve ser construída de acordo com preceitos ecológicos; o outro objetivo é provocar na mente de milhões de americanos que estão preocupados com a destruição do nosso ambiente, uma tomada de consciência de que os princípios da ecologia, levados até às últimas conseqüências, exigem mudanças radicais na nossa sociedade e no nosso modo de olhar o mundo.

A Ecology Action East fundamenta-se na revolução do estilo de vida que, no máximo, pretende uma consciência aumentada da experiência e da liberdade humanas. Nós pretendemos a libertação das mulheres, das crianças, dos homossexuais, dos povos negros e colonizados, dos trabalhadores de todas as profissões, como parte da crescente luta social contra as tradições e instituições que têm tão destruidoramente modelado a atitude da humanidade para com o mundo natural. Apoiamos comunidades libertárias e lutas pela liberdade aonde quer que surjam; apoiamos também qualquer esforço para promover o autodesenvolvimento espontâneo dos jovens; nos opomos a qualquer esforço para reprimir a sexualidade humana e negar à humanidade a experiência do erótico em todas as suas formas. Unimos todos os esforços para fomentar um artifício feliz, na vida e no trabalho: a promoção dos ofícios e da qualidade de produção; o planejamento de novas ecocomunidades e ecotecnologias; o direito à experiência, em uma base diária da beleza do mundo natural, o prazer aberto, espontâneo e sensual que os humanos podem oferecer uns aos outros, o respeito crescente pelo mundo da vida.

Em resumo, temos esperanças de uma revolução que produza comunidades politicamente independentes cujas fronteiras e populações sejam definidas por uma nova consciência ecológica; comunidades cujos habitantes determinarão por si mesmos, dentro da estrutura desta nova consciência, a natureza e o nível das suas tecnologias, as formas tomadas pelas suas estruturas sociais, visões de mundo, estilos de vida, artes expressivas e todos os outros aspectos das suas vidas diárias.

Mas não iludimos a nós mesmos de que este mundo orientado para a vida possa ser desenvolvido, inteiramente ou mesmo parcialmente conseguido, através de uma sociedade orientada para a morte. A sociedade americana, como hoje é constituída, está imbuída de racismo e ergue-se sobre o mundo inteiro não só como consumidora de sua riqueza e recursos, mas como um obstáculo a todas as tentativas de autodeterminação no interior e no estrangeiro. Os seus objetivos inerentes são a produção pela produção, a manutenção da hierarquia e do trabalho árduo à escala mundial, manipulação das massas e controle por meio de instituições políticas centralizadas. Este tipo de sociedade contrapõe-se inalteravelmente a um mundo orientado para a vida. Se o movimento ecológico não tirar estas conclusões dos seus esforços para conservar o ambiente natural, então a conservação torna-se um mero obscurantismo. Se o movimento ecológico não dirige os seus esforços principais para uma revolução em todos os aspectos da vida – social bem como natural – então o movimento ser tornará gradualmente uma válvula de segurança para a ordem estabelecida. A nossa esperança está em que os grupos como nós, brotarão através do país, organizados como nós próprios em uma base humanista e libertária, empenhada na ação conjunta e com um espírito de cooperação baseado no apoio mútuo. É também esperança nossa que eles tentem fomentar uma nova atitude ecológica, não só para com a natureza mas também para com os humanos: uma concepção de relações espontâneas variegadas dentro e entre grupos, dentro da sociedade e entre os indivíduos.

Nós esperamos que os grupos ecológicos evitarão todos os apelos aos "chefes de governo" e às instituições estatais nacionais e internacionais, os verdadeiros corpos políticos criminosos que têm contribuído materialmente para a crise ecológica do nosso tempo. Cremos que os apelos devem ser feitos ao povo e à sua capacidade para a ação direta, que lhe possa permitir tomar o controle das suas próprias vidas e destinos. Porque só desta maneira pode emergir a sociedade sem hierarquia e dominação, a sociedade na qual cada indivíduo é o dono ou a dona da sua própria sorte.

As grandes cisões que dividiram os humanos dos humanos, a humanidade da natureza, o indivíduo da sociedade, a cidade do campo, a atividade mental da física, a razão da emoção e geração de geração devem ser agora ultrapassadas. O cumprimento da luta antiquada pela sobrevivência e segurança material em um mundo de escassez foi uma vez olhado como a condição prévia para a liberdade e para uma vida inteiramente humana. Para viver nós tivemos que sobreviver. Como Brecht[122] disse: "Primeiro a alimentação e depois a moralidade".

A situação começou agora a modificar-se. A crise ecológica do nosso tempo, crescentemente, inverteu esta máxima tradicional. Hoje, se temos que sobreviver, devemos começar por viver. As nossas soluções devem ser proporcionais ao nível do problema, ou então a natureza se vingará, terrivelmente, da humanidade.

Ecology Action East Manifest
(New York: Ecology Action East, 1969)

122. Berthold (ou Bertolt) Brecht (1898-1956), célebre dramaturgo e poeta marxista alemão, criador do "teatro épico", apresentando a dramaturgia como forma de conscientização política. (N. do R.)

NÓS OS ECOLOGISTAS, NÓS OS ANARQUISTAS

Hoje em dia, nossa relação com o mundo natural está atravessando uma fase crítica que não tem precedente na história da espécie humana. Estudos recentes sobre o "aquecimento global" conduzidos nos Estados Unidos, demonstram que temos que encontrar desde já a maneira de fazer diminuir a porcentagem de dióxido de carbono presente na atmosfera na qual vivemos. Caso contrário, não somente ocorreriam graves mutações químicas, senão que a própria sobrevivência da espécie humana estará em grave perigo.

Não se trata nada mais de um problema de contaminação pelos venenos com os quais nos alimentamos[123]. A alteração dos grandes ciclos geoquímicos poderia pôr fim à vida humana sobre este planeta. De minha parte, estou consciente da necessidade de reagir imediatamente para neutralizar os processos que estão deteriorando a Terra. Sou totalmente solidário a muitos grupos ambientalista, e nos últimos 30 anos tenho estado envolvido cotidianamente em atividades para a defesa do ambiente: contra

123. Bookchin tratou, pioneiramente, do problema da contaminação dos alimentos por agrotóxicos em seu livro *Our Synthetic Environment*, publicado em 1962 sob o pseudônimo de Lewis Herber. (N. do R.)

usinas nucleares, contra a construção de novas estradas, contra a destruição do solo e o uso descontrolado de pesticidas e de biocidas, e pela promoção da reciclagem e de um crescimento qualitativo e não só quantitativo.

Estes problemas ambientais têm-me preocupado por anos e décadas, tanto quanto atualmente continuam me preocupando. Estou de acordo com vocês sobre a necessidade de bloquear os reatores nucleares e de pôr fim à contaminação da atmosfera, das terras agrícolas e dos cultivos, ou seja de libertarmo-nos dos venenos que estão se difundindo por todo o planeta e que põem em perigo a nossa espécie e toda a vida. Compartilho com vocês tudo isso, mas gostaria de ir um pouquinho mais além com nossos posicionamentos.

De fato, penso que é essencial avançar sempre mais além em nosso questionamento, porque não podemos continuar pondo mais remendos aqui e ali que não resolvam os verdadeiros problemas. Possivelmente conseguimos um dia fechar uma fábrica que polui a atmosfera. Mas, no fim, o que conseguimos? Uma nova usina nuclear. Vivemos em um mundo baseado em intercâmbios e contrapartidas, e seguimos nos comportando de acordo com essas leis. Definitivamente, passando de um mal maior a um mal menor e de um mal a outro mal, continuamos piorando a situação geral. Não se trata só de uma questão de usinas para a produção de energia, por mais importante que essas sejam; nem tampouco o problema dos gases poluentes; tampouco o problema está nos danos que causamos à agricultura, ou o congestionamento e poluição dos centros urbanos.

O problema é outro mais grave: estamos simplificando o planeta. Estamos dissolvendo os ecossistemas que se formaram em milhares de anos. Estamos destruindo as cadeias alimentares. Estamos rompendo as ligações naturais e levando o relógio evolutivo a um atraso de milhões de anos no tempo. Para a época em que o mundo era muito mais simples e não se encontrava a possibilidade de sustentar a vida humana.

Uma visão de mundo mais coerente

Não se trata de nada mais da tecnologia, mesmo que o controle tecnológico seja muito importante. É claro que necessitamos de uma tecnologia baseada na energia solar e na eólica, e necessitamos de novas formas de agricultura. Sobre isso não há dúvidas, estamos todos de acordo. Mas existem problemas de fundo, muito mais graves que aqueles criados pela tecnologia e o desenvolvimento moderno. Temos que buscá-los nas próprias raízes do desenvolvimento. E, antes de tudo, temos que buscá-los nas origens de uma economia baseada sobre o conceito de "crescimento": a economia de mercado; uma economia que promove a competição e não a colaboração, que se baseia na exploração e não na harmonia. E quando digo viver em harmonia entendo não somente fazê-lo com a natureza, senão entre as próprias pessoas.

Temos que avançar até a construção de uma sociedade ecológica que mude completamente, que transforme radicalmente, nossas relações básicas. Enquanto vivermos em uma sociedade que marcha em busca de conquista, poder, fundada na hierarquia e na dominação, não faremos nada mais que piorar o problema ecológico, independentemente das concessões e pequenas vitórias que consigamos obter. Por exemplo, na California, nos doaram alguns hectares de árvores, e logo derrubaram bosques completos. Na Europa estão fazendo a mesma coisa.

Prometem acabar com as chuvas ácidas, e as chuvas ácidas continuam caindo. Decidem pôr no mercado alimentos naturais, não contaminados por pesticidas, e efetivamente a porcentagem de veneno diminui, mas o pouco que resta está constituído pelos venenos mais perigosos para o organismo[124].

Nosso problema não é só melhorar o ambiente, ou parar as usinas nucleares, bloquear a construção de novas estradas, ou a construção, expansão e superpopulação das cidades, a con-

124. Hoje, além dos agrotóxicos, outro risco potencial à saúde humana e ambiental é representado pelos organismos geneticamente modificados ("transgênicos") utilizados na agricultura industrializada. (N. do R.)

taminação do ar, da água e dos alimentos. A questão que temos que enfrentar é muito mais profunda.

Temos que chegar a uma visão de mundo muito mais coerente. Não temos que nos pôr a proteger os pássaros esquecendo-nos das usinas nucleares, e tampouco lutar contra as usinas nucleares esquecendo dos pássaros e da agricultura. Temos que chegar a compreender os mecanismo sociais e fazê-lo de maneira coerente.

Temos que focá-los em uma visão coerente, uma lógica que prevê a longo prazo uma transformação radical da sociedade e da nossa própria sensibilidade. Até que essa transformação radical não comece, conseguiremos pequenas coisas, de pouca importância. Venceremos algumas batalhas mas perderemos a guerra, melhoraremos algo, mas não obteremos nenhuma vitória. Hoje em dia vivemos o momento culminante de uma crise ambiental que ameaça a nossa própria sobrevivência, temos que avançar até uma transformação radical, baseada em uma visão coerente que englobe todos os problemas. As causas da crise têm que aparecer claras e lógicas de maneira que todos – nós incluídos – possamos entendê-las. Em outras palavras, todos os problemas ecológicos e ambientais são problemas sociais, que têm a ver fundamentalmente com uma mentalidade e um sistema de relações sociais baseadas na dominação e nas hierarquias. Estes são os problemas que nos oferece hoje em dia a grande difusão da cultura tecnológica.

Nenhum presente da parte do Estado

O que têm então de fazer os Verdes? Primeiro que tudo temos que clarear as idéias. Temos de evidenciar as relações existentes entre os problemas ecológicos e os problemas sociais.

Temos que demonstrar que uma sociedade baseada na economia de mercado, na exploração da natureza e na competição acabará por destruir o planeta. Temos que fazer o possível para que o povo entenda que se queremos resolver de uma vez por todas os nossos problemas com a natureza, temos que nos

preocupar com as relações sociais. O povo tem que entender que tudo tem que se unificar em uma visão de mundo coerente, em uma visão baseada em análise, na crítica e em soluções de nível político, pessoal e histórico.

Isso significa dar outra força ao povo. Temos que criar uma cultura política com uma visão libertária não limitada a um projeto que o Estado execute. Temos que criar uma literatura política, uma cultura política que leve o povo a participar, liberando-se, autonomamente, deste tipo de economia, de sociedade e de sensibilidade.

No movimento feminista, se começa a discutir o tema da dominação do homem sobre a mulher principiando no seio da família. Nos movimentos comunitários, se fala de necessidades na "escala humana" e de dar força aos bairros, às comunidades, às regiões.

Estes são os argumentos importantes que se discutem nos Estados Unidos. Em relação à tecnologia, não temos que nos preocupar somente com que esta seja mais eficiente e renovável, temos que inventar uma tecnologia criativa, que não só leve consigo um trabalho mais criativo, mas que contribua para melhorar o mundo natural ao mesmo tempo que melhora o modo e a qualidade de nossas vidas.

Porém, tudo isso não será alcançado desde cima. Não pode ser um presente que o Estado nos dê. Não pode traduzir-se em uma lei salpicada por um Parlamento. Tem que ser fruto de uma cultura popular, de uma cultura política e ecológica difundida pelo povo. Então não teremos mais que elaborar estratégias libertárias que conduzam as pessoas, o povo, a participar no processo de transformação social, porque se as pessoas não quiserem mudar a sociedade, então não se efetuará nenhuma mudança real ou radical. Quando falamos de Ecologia, falamos de participação no mundo natural. Dizemos que nós, como seres humanos, compartilhamos a esfera da vida juntos, com todos os demais seres vivos, e com eles buscamos aplicar um sistema de relações que nos faça partícipes do ecossistema.

Mas eu lhes pergunto, queridos amigos, se queremos ser Verdes, se queremos "esverdear" o planeta: como podemos fazê-lo sem esverdear a própria sociedade? E se queremos esverdear a sociedade: como podemos pensar em uma participação do mundo natural no que leve em consideração a participação popular na vida social? Se antes de tudo queremos conquistar o poder para mudar a sociedade, lhes garanto que vamos perder. E não só porque alguns de nós, com toda a força da boa-fé, se encontraram no Parlamento buscando fazer coalizões, fazer alianças, e usar o poder desde cima. De alguma maneira eles também se tornaram líderes espirituais aspirantes ao poder. Agora raciocinam em termos de "males menores", de um mal "sempre menor" que, no final, nos levará ao pior de todos os males. Isto é o que a história sempre nos ensinou.

Ecologia profunda

Já é tempo de que nós, os Verdes, proponhamos uma visão libertária, uma visão anarquista que leve as pessoas até um movimento Verde, que possa ser um movimento Verde no sentido mais profundo do termo. Um movimento Verde no qual não nos limitemos a levar adiante um projeto coerente e que unifique todos os problemas em um programa de análise comum, senão em um movimento no qual as pessoas sejam as primeiras protagonistas de sua história. Temos que apoiar a criação de uma sociedade libertária: ecolibertária. Isso é o que nos ensinaram as experiências alemãs e dos Estados Unidos, alguns movimentos buscaram perseguir objetivos Verdes atuando "desde cima" através das leis, e sempre tiveram que ceder. Abandonar uma posição atrás de outra.

Com isso, não quero dizer que não temos que nos empenhar em levar a cabo mudanças que possam atrasar ou bloquear a desagregação da sociedade atual e do mundo natural. Já sei que não temos muito tempo à nossa disposição. Os problemas são reais e envolvem também as duas gerações seguintes, e talvez nem sequer as duas gerações seguintes sejam decisivas no

que diz respeito à sobrevivência de nosso planeta. De todas as formas, se não podemos dar às pessoas uma imagem unitária, uma visão prática e ética ao mesmo tempo, e que questionem as suas sensibilidades, então, vocês sabem quem vai tomar o poder neste caos?: a direita, os reacionários.

Hoje, na América, a direita se qualifica a si mesma como "a maioria moral", e diz: – "Devolvamos significado à vida. Devolvamos significado às relações humanas". E, por má sorte, o que sobrou da esquerda americana não faz outra coisa senão falar de "progresso", de "centralizar" e de todas as mesmas coisas que o socialismo repete já faz 150 anos.

Primeiro temos que recuperar aquele campo sobre o qual as pessoas, o povo, está buscando a verdade, e não apenas a sobrevivência: uma maneira de viver que fale de qualidade e não só de quantidade. Temos que difundir uma mensagem coerente para todos, uma mensagem que seja para a base da sociedade, que a faça participante, que ensine o que significa ser cidadãos e decidir autonomamente. Em outras palavras, temos que elaborar uma nova política, uma política Verde que desloque e substitua a velha política autoritária e centralista, baseada nas estruturas dos partidos e na burocracia. Isso é o mais importante que temos que aprender. Se não o conseguirmos, os movimentos Verdes serão absorvidos pouco a pouco pelos movimentos tradicionais. O objetivo principal se dissolverá frente aos pequenos objetivos a curto prazo, de término rápido.

Os compromissos sobre "males menores" nos levarão sempre a males piores. As pessoas dirão: O que é isso? A mesma política de sempre! A mesma burocracia de sempre? O mesmo parlamentarismo que sempre tivemos? Por que eu deveria votar nos Verdes? Por que eu deveria dar força aos Verdes? Por que não deveria continuar apoiando a democracia cristã, ou o partido comunista, ou qualquer outro partido que garanta resultados imediatos, e satisfações imediatas? Nossa responsabilidade de Verdes da Europa – como na América – na Alemanha, como em tantas partes do mundo, e, sobretudo na Itália, já que vocês

estão apenas começando agora, é aprender o que está ocorrendo nos movimentos Verdes já faz entre cinco e 10 anos.

Temos que nos dar conta que há que se substituir a velha política tradicional dos partidos pôr uma política Verde. Que há que se pôr energia em nível de base nas comunidades, que há que se elaborar análises que possam ir além do puro ambientalismo e dos outros problemas importantes aos quais nos dedicamos cotidianamente (pesticidas, energia nuclear, Chernobyl[125]).

Temos que nos dar conta de que esta sociedade não é somente dura e insensível, mas que suas próprias leis prevêem a sua destruição, a destruição do planeta e das bases da sobrevivência humana. Temos que propor novas alternativas, novas instituições fundadas em uma democracia local, na participação local, que possa constituir um novo poder contra o Estado centralizado, que possa constituir um novo sistema de relações sociais, no qual um número cada vez maior de pessoas tome parte ativa em uma política realmente libertária. Esta é nossa única alternativa para evitar cair em uma mesma política de partido, corrupta e baixa, que torna as pessoas cínicas, indiferentes, sempre mais encerradas em suas próprias esferas privadas.

Um momento de transição

Deixem-me concluir com uma última consideração importante. Não só estamos para melhorar nossas relações humanas. Como o sistema de mercado, também o sistema capitalista segue simplificando não só a obra complexa de milhões de anos, mas também o espírito humano. Se está simplificando o espírito da

125. Referência ao acidente ocorrido na usina nuclear de Chernobyl, na Ucrânia (então parte da antiga União Soviética), em 26 de abril de 1986. O acidente, considerado o pior da história, produziu uma nuvem radioativa que atingiu não apenas a Rússia, Ucrânia e Bielorússia (componentes da antiga URSS), mas também a Europa Oriental, a Escandinávia e o Reino Unido, com uma liberação de radioatividade 400 superior à da bomba lançada sobre Hiroshima. Aproximadamente 200 mil pessoas tiveram de ser evacuadas às pressas e reassentadas fora da área atingida, estimando-se que cerca de 4.000 pessoas ainda morrerão em consequência de doenças relacionadas ao acidente. (N. do R.)

própria humanidade, está tirando a complexidade e a plenitude que contribuem para formar pessoas criativas. Então, nossa nova política não teve ter como único objetivo o de salvar o planeta e criar uma sociedade Verde, ecológica, de caráter libertário, e uma alternativa política em nível de base. Há também que se ver além disso: se não se puser um fim à simplificação do planeta, da comunidade e da sociedade, conseguirão simplificar o espírito humano a tal ponto (e com lixo do tipo de *Dallas*[126] e de *Dinasty*[127] e outros programas televisivos) que se acabará até mesmo com o espírito de rebeldia, o único capaz de promover uma mudança social e um esverdeamento real do planeta.

Hoje vivemos em um momento de transição, não só de uma sociedade para outra, mas também de uma personalidade a outra nova. Muito obrigado!

Comunidad, Montevideo, nº 63, 1988

126. Série de TV norte-americana, produzida entre 1978 e 1991 e levada ao ar pela rede CBS; foi exibida no Brasil por várias emissoras durante as décadas de 80 e 90. (N. do R.)

127. Série de TV norte-americana, produzida entre 1981 e 1989 e levada ao ar pela rede ABC, numa tentativa de copiar a série "Dallas" da rede concorrente. (N. do R.)

Murray Bookchin

1921-2006

Ecologista e escritor anarquista nascido em New York, filho de imigrantes russos, fundador da Ecologia Social e inspirador dos movimentos ecológicos americanos e europeus, considerado um dos maiores representantes do pensamento libertário norte-americano no século XX. Na juventude foi influenciado pelo marxismo, mas foi gradualmente ficando cada vez mais desiludido com o autoritarismo que viu como inerente ao marxismo-leninismo. Durante os anos de 1960, Bookchin construiu sobre os legados da filosofia social utópica e da teoria crítica, mudando a primazia do marxismo na esquerda e ligou as crises ecológicas e urbanas contemporâneas aos problemas do capitalismo e da hierarquia social em geral.

Ligado aos movimentos alternativos, neste período participou das lutas pelos direitos civis e contra a intervenção militar norte-americana no Vietnã e apresentou, pioneiramente, idéias sobre a utilização de tecnologias alternativas, fontes renováveis de energia e o papel libertador das tecnologias de informação e ferramentas de informática na construção de uma sociedade anárquica e ecologicamente sustentável. Estas idéias foram a base para o desenvolvimento da Ecologia Social, uma escola de pensamento que sustenta a idéia básica de que os problemas ecológicos estão profundamente relacionados aos problemas sociais, particularmente no domínio dos sistemas políticos e sociais autoritários e hierarquizados. Em 1974, foi co-fundador e diretor do Institute for Social Ecology, no Goddard College, em Plainfield, no estado de Vermont, onde lecionou até 2004. Em meados dos anos 90 fundou o municipalismo libertário, mais tarde denominado comunalismo, movimento que propõe a transformação da sociedade capitalista hierárquica pela livre organização comunitária nos espaços municipais, praticando a democracia direta em todos os níveis num sistema articulado de assembléias, em lugar da "via revolucionária" foquista e violenta tradicionalmente apregoada pela ideologia marxista-leninista. Bookchin permaneceu um anticapitalista radical, defensor da descentralização da sociedade, da causa ecológica e das tecnologias apropriadas. Em seus últimos anos, foi influente no movimento antiglobalização.

Suas obras mais importantes incluem *Post-Scarcity Anarchism* (1971), *Toward an Ecological Society* (1980), *The Ecology of Freedom* (1982) e *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism* (1997). Faleceu de problemas cardíacos, em sua residência em Burlington, no estado de Vermont.